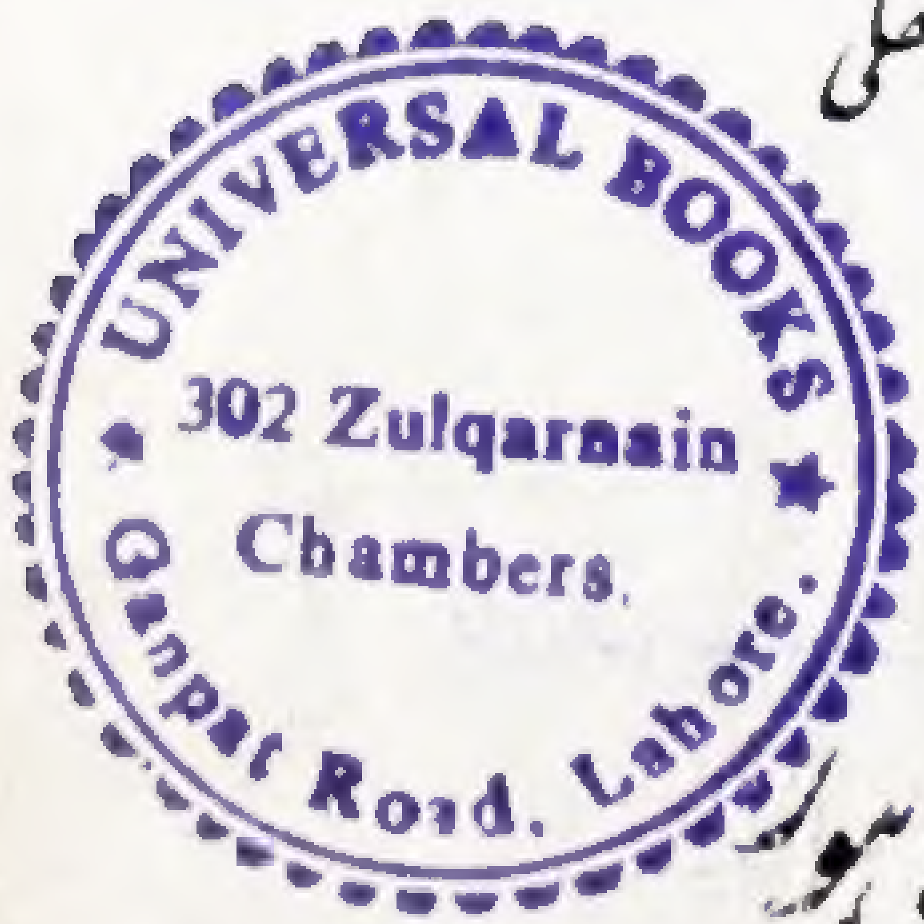
مولانا عبید اللہ سندھی

حالاتِ زندگی، تعلیمات اور سیاسی افکار

محمد سرور

سابق استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی



سندھ ساگر اکادمی، لاہور

اشاعتِ سوم

یہ کتاب پہلی دفعہ ۱۹۴۳ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس وقت حضرت مولانا عبید اللہ سندھی زندہ تھے۔ انہوں نے اس کتاب کو پڑھا اور پسند فرمایا۔ دوسری بار یہ چھپی تو جلد ہی ختم ہو گئی۔ اور اب ایک عرصے سے یہ نایاب تھی۔

۱۹۴۷ء کے بعد گو برّصغیر پاک و ہند کا سیاسی نقشہ اور پوری تاریخ ہی بدل گئی ہے اور حضرت مولانا سندھی مرحوم و مغفور نے جس تاریخی پس منظر میں اس برصغیر کی سیاسیات پر اظہارِ خیال فرمایا تھا، وہ یکسر تبدیل ہو گیا ہے۔ لیکن مرحوم کے حالاتِ زندگی، تعلیمات اور سیاسی افکار پر چونکہ اس کتاب کی حیثیت ایک تاریخی دستاویز کی ہے، اس لیے اسے من و عن اسی شکل میں شائع کیا جا رہا ہے جیسے پہلی بار چھپی تھی۔

محمد سرور۔ اسلام آباد

مئی ۱۹۶۷ء

اشاعتِ پنجم

سب سے پہلی بار یہ کتاب ۱۹۴۳ء میں چھپی تھی۔ اس میں ایک عالم دین کی طرف سے، جس کے مستند عالم اور دارالعلوم دیوبند کے سلسلے کے ایک مسلّم بزرگ ہونے سے کوئی انکار نہیں کر سکتا تھا، پہلی دفعہ ہندوستان میں ایک آزاد، جمہوری، سیکولر اور سوشلسٹ حکومت قائم کرنے کی دعوت دی گئی۔ اور یہ بتایا گیا کہ اس ملک کے مختلف مذاہب اور ان کے ماننے والے وحدت الوجود کے عقیدے کو اپنا کر اور سیاست و معیشت میں وطنی قومیت و اشتراکیت کو اساس بنا کر ایک کُل ہندوسیع تر سیاسی وحدت کے اندر امن، آزادی اور خوش حالی کے ساتھ رہ سکتے ہیں۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مسلم لیگ مسلمان عوام میں بڑی ہر دلعزیز ہو رہی تھی۔ اس کا دعویٰ یہ تھا کہ ہندوستان کے اندر مسلمان بحیثیت مسلمان کے ہندوؤں سے الگ ایک قوم ہیں۔ جماعت اسلامی گو مسلم لیگ کی مخالفت کرتی تھی۔ لیکن وطنی قومیت کو وہ بھی اسلام کی ضد اور انگریزی حکومت کے خلاف سیاسی جدوجہد کو غلط سمجھتی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ جمعیت العلمائے ہند، کانگریس اور متحدہ ہندوستانی قومیت ہر دو کی حامی تھی۔ اور کانگریس کے پہلو بہ پہلو برطانوی حکومت کے خلاف برسرِ کار تھی۔ لیکن اس کے رہنما علماء حضرات مذہب میں قدامت پسند اور سماجی امور میں رجعت پسند ہونے کی وجہ سے سیکولرازم اور اس سے مترتب ہونے والے قدرتی نتائج سے خائف تھے۔ اور مستقبل کے ہندوستان کے متعلق ان کے ذہنوں میں کوئی واضح خاکہ نہ تھا۔

اس وقت مولانا سندھی نے ملکی سیاست کو مذہب کی بنیاد پر جیسے

وہ مذہبی فرقہ واریت کا نام دیتے تھے، چلانے کے خطرات سے ان الفاظ میں آگاہ کیا۔ فرماتے ہیں: "ہم اس وقت جس مذہبیت کا شکار ہو رہے ہیں۔ یہ مذہبیت روگی ہو چکی ہے۔ یہ سنی کو شیعہ سے لڑاتی ہے۔ اہل حدیث کا دل حنفی سے میلا کرتی ہے۔ احمدی اور غیر احمدی میں نفرت ڈالتی ہے اور ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے کا جانی دشمن بناتی ہے۔ اس مذہبیت کے طفیل انسان، انسان کے خون کا پیاسا ہو گیا ہے۔ میں اس روگی مذہبیت کو مٹانا چاہتا ہوں۔"

اس ضمن میں مولانا نے کہا:۔ "ہمارے موجودہ مذہبی طبقے ناکارہ ہو چکے ہیں۔ وہ آسانی سے رجعت پسندی کے آلۂ کار بن جاتے ہیں۔ نیز اب تک مذہب کے نام سے ہمارے یہاں جو تحریکیں چلیں، ان سے خود مسلمانوں کے اندر افتراق اور جھگڑے پیدا ہوتے۔"

مولانا کے سامنے سرزمین ہندوستان میں مسلمان کا تصور یہ تھا۔ اسی کتاب میں ہے:۔ "میرا مقصد یہ ہے کہ ہم شاہ ولی اللہ کے بتائے ہوتے اصولوں پہ مسلمان بنیں۔ اس سے نہ صرف یہ کہ مسلمانوں کی آپس کی فرقہ پرستی مٹ جائے گی بلکہ ایک مسلمان کے دل میں اتنی وسعت پیدا ہو سکے گی کہ وہ ہندوؤں کے ساتھ سیاسی اور معاشی معاملات میں پورا پورا تعاون کرے۔ دونوں میں وحدت الوجود کا مشترک ذہنی فکر اساسی موالات بن سکے گا۔ پھر اس ہندوستانی مسلمان کو میں آج کی دنیا کے بین الاقوامی ترقی پسند انسانی تصور کا حامل دیکھنا چاہتا ہوں، اسی لیے میں اسے یورپ کے علوم، سائنس اور طریقہ ہائے تنظیم کو اپنانے کی دعوت دیتا ہوں۔"

۱۹۴۲ء میں کانگریس نے انگریزی حکومت کے خلاف "ہندوستان چھوڑ دو"

کی قرارداد منظور کی، جس کے نتیجے میں اسے خلافِ قانون قرار دیا گیا اور اس کے تمام چھوٹے بڑے لیڈر اور ہزارہا کارکن جیلوں میں بند کر دیے گئے۔ مولانا نے عین ان دنوں کانگریس کی حمایت کی اور اس بات پر زور دیا کہ آزادی کی جدوجہد میں تمام ہندوستانیوں کی بلاتمیز مذہب و نسل ایک مشترکہ سیاسی تنظیم ہونی چاہیئے۔ اور یہ تنظیم اپنی شاندار ماضی کی بنا پر صرف کانگریس ہی ہو سکتی ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ مولانا کا کہنا تھا کہ کانگریس سے ایک طرف مسلمان اور دوسری طرف اشتراکی رجحان رکھنے والے الگ ہوتے جا رہے ہیں۔ آپ نے متنبہ کیا کہ اگر کانگریس جلد رجعت پسندی کے اثرات سے آزاد نہ ہوئی تو بدقسمتی سے ملک کو بہت بُرے دن دیکھنے پڑیں گے۔ وہ کانگریس کو ایک قومی، سیکولر اور سوشلسٹ تنظیم کی صورت میں دیکھنا چاہتے تھے اور گاندھی جی نے اسے ایک طرح کا جو مذہبی رنگ دے رکھا تھا وہ اس کے برخلاف تھے۔"

اسی کتاب میں مولانا کے یہ ارشادات درج ہیں: "گاندھی جی اپنے من کی دنیا میں کچھ اس طرح الجھے رہے کہ انھوں نے مشین کے پیدا کیے ہوئے انقلاب کو اپنے تصورِ حیات میں پوری اہمیت نہ دی۔ یہی وجہ ہے کہ گاندھی جی کی قیادت کے خلاف ایک طرف اگر مسلمانوں نے آواز اٹھائی تو دوسری طرف مشین کی پیدا کی ہوئی ذہنیت کے حاملین نے بھی اس قیادت کا دامن چاک چاک کر دیا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اب خود ہی انصاف فرمایئے کہ جس کانگریسی نظام سے مسلمان اور اشتراکی دونوں بے تعلق رہے، اس کا کل ہندوستان کی نمائندگی کرنا کیسے حق بجانب ہو سکتا ہے۔ ۔ ۔ ۔"

"مولانا سندھی کا کہنا ہے کہ کانگریس خالص سیاسیات اور اقتصادیات

کے اصولوں پر اپنے مسلک اور حکمت عملی کی بنیاد رکھے اور کسی مذہبی جماعت کو یہ اجازت نہ دی جائے کہ وہ اپنے خاص مراسم مذہبی کو کانگرس کا جزو بنا سکے۔"

اس کتاب میں سوشلزم، کمیونزم اور سوویت یونین پر بحثیں بھی ہیں۔ اسی کی بنا پر بعض لوگوں نے مولانا سے شکایت کی تھی کہ اس کتاب میں ان کے حوالے سے سوشلزم کا پروپیگنڈا کیا گیا ہے۔ مولانا نے اس شکایت کو قابل توجہ نہ سمجھا اور کتاب کے ہر اندراج پر صاد فرمایا۔ مولانا اشتراکیت کو ایک بین الاقوامی تحریک مانتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ ایک ہے روسی اشتراکیت کا عمومی پہلو اور ایک ہے اس کا قومی پہلو اور ان میں کوئی بنیادی تناقض نہیں۔ مولانا کمیونسٹ نہیں تھے لیکن میں نے ان کی زبان سے کمیونزم کی مخالفت کبھی نہ سنی۔ اس معاملے میں ان کا سیاسی مسلک آج جسے "قومی جمہوری" کہا جاتا ہے، کم و بیش وہی تھا۔ خود مولانا کے الفاظ میں:۔ "یہ مشینی دور اب کسی کے روکے نہیں رک سکتا۔ روس میں مشین پر کام کرنے والے کاریگروں اور مزدوروں نے خود اپنی حکومت بنالی ہے ۔ ۔ ۔ جن ملکوں میں مشین پر کام کرنے والے مزدور اور کاریگر انقلاب برپا کریں گے اس وقت اگر وہاں کے کاشتکار بھی منظم ہو چکے ہوں گے تو وہ بھی ان کے ساتھ شامل ہو جائیں گے۔ مزدوروں اور کاشتکاروں کا یہ انقلاب ہمارے ہاں بھی آکر رہے گا۔ ۔ ۔ ۔"

یہ کتاب اکتوبر ۱۹۴۳ء میں شائع ہوئی اور تقریباً ایک برس بعد اگست ۱۹۴۴ء میں آپ کا انتقال ہوگیا۔ اس واقعہ پر بتیس سال ہو رہے ہیں۔ قارئین دیکھیں گے کہ اس مدت میں کتنی ہی باتیں ہیں جو مولانا نے کہیں اور ان کے اہلِ زمانہ نے انہیں اَن ہونی سمجھا اور ان کا مذاق اڑایا۔ وقوع پذیر ہوئیں۔ اور آج دنیا جس سمت کو بڑھ رہی ہے وہ دن دور نہیں کہ مولانا کی دوسری باتیں بھی اسی طرح صحیح ثابت ہوں۔

محمد سرور

لاہور۔ مئی ۱۹۷۶ء

ایک دن مولانا بڑے مغموم سے تھے۔ فرمانے لگے کہ میں مسلمانوں کو کام کی اور ضرورت کی باتیں کہتا ہوں لیکن یہ نہیں سنتے۔ بلکہ الٹا مجھے مطعون کرتے ہیں۔ مجھے دیکھو میں سولہ برس کا تھا کہ گھر بار چھوڑ کر نکل آیا تھا۔ مانا کہ میرا خاندان بہت بڑا نہ تھا اور نہ ہمارے ہاں دولت کی فراوانی تھی۔ لیکن آخر میری ماں تھی۔ میری بہنیں تھیں اور ان کی محبت میرے دل میں جاگزیں تھی۔ لیکن اسلام سے مجھے اتنی محبت تھی کہ میں کسی محبت کو بھی خاطر میں نہ لایا۔ خدا ہی جانتا ہے کہ ماں کو چھوڑنے سے مجھے کس قدر ذہنی کوفت ہوئی۔" (یہ کہتے ہوئے مولانا آب دیدہ ہو گئے)

آپ نے سلسلۂ کلام جاری رکھتے ہوئے فرمایا کہ "اسلام سے میری اس شیفتگی کا نتیجہ تھا کہ جو بھی مجھے اسلام کی بات سمجھاتا اور وہ بات میرے دل میں بیٹھ جاتی تو میں اس کا دل و جان سے گرویدہ ہو جاتا۔ حضرت شیخ الہندؒ نے مجھے اسلام سکھایا۔ اور ان کے واسطے سے میں شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کو سمجھا۔ مجھ پر قرآن حکیم کے حقائق منکشف ہوتے اور میں دینِ اسلام کی حکمت سے آگاہ ہوا۔ اب اگر میں موجودہ مذہبی طبقوں کے خلاف کوئی بات کہتا ہوں تو اسے یہ سمجھنا کہ میں مذہب کے خلاف ہوں، کس قدر غلط ہے۔ میں نے دنیا کی عزیز ترین متاع یعنی اپنی والدہ کی محبت پر مذہب کو مقدم جانا۔ اور آج عمر بھر کی مصائب اور تکالیف کے باوجود بھی مجھے اپنے مسلمان ہونے پر فخر ہے۔ بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ آج جبکہ مجھے اپنی زندگی کا آخری کنارہ نظر آ رہا ہے، کوئی بات ایسی کہوں، جس سے خدا نہ کرے اسلام کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو۔"

پیش لفظ

مولانا عبید اللہ صاحب سندھی دیارِ حرم میں تشریف فرما تھے کہ خاکسار مصنف ان کی خدمت میں پہنچا۔ موصوف ہندوستان آئے تو راقم الحروف بھی وطن لوٹ آیا۔ یہاں ایک عرصہ تک مصنف کو مولانا کی خدمت میں بیٹھنے اور ان سے استفادہ کرنے کا شرف حاصل ہوا۔ معمول یہ تھا کہ جب کبھی مجھے مولانا کی مجلس میں بار ملتا آپ میری استعداد کے مطابق کسی موضوع کا انتخاب فرما لیتے اور اس پر گفتگو کرنے۔ میں چپ چاپ بیٹھا سنتا رہتا کبھی کوئی بات واضح نہ ہوتی تو میں سوال کی جرأت کرتا۔ آپ نہایت شرح و بسط سے اس کا جواب دیتے۔ اور ایک ایک نقطہ کی پوری وضاحت فرماتے۔ بعض دفعہ یہ صحبت تمام تمام دن جاری رہتی۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ مولانا نمازِ مغرب کے بعد جو بیٹھے تو ساری رات تعلیم و ارشاد فرماتے گزار دی۔ مجلس ختم ہوتی تو میں مکان پر آ کر مولانا کے ان ارشادات کو اپنی یادداشت سے قلم بند کر لیا کرتا۔ مولانا کے حضور میں کچھ لکھنا ممکن نہ تھا۔ ایک دو دفعہ میں نے کوشش

بھی کی لیکن ایک تو اس طرح لکھنے سے مولانا کے انہماک اور یک سوئی میں خلل آتا اور دوسرے گفتگو اتنی مؤثر اور دل و دماغ کو مسحور کرنے والی ہوتی کہ ذہنی تاثرات کو اسی وقت قیدِ تحریر میں لانا میرے لیے مشکل ہو جاتا۔ ناچار مجھے اپنے حافظہ پر ہی انحصار کرنا پڑتا۔ معلوم نہیں۔ مولانا کی گفتگو پوری طرح ضبط کرنے میں مصنّف کس حد تک کامیاب ہو سکا ہے۔ اور پھر اس کا بھی توی امکان ہے کہ وہ اپنے قصورِ فہم کی بنا پر مولانا کی کسی بات کو سمجھنے میں بھی قاصر رہا ہو۔

مولانا کے ارشادات کی روایت میں مجھ سے اگر کوئی غلطی ہوئی ہو یا خدانخواستہ کتاب کے کسی مضمون کو پیش کرنے میں راقم الحروف نے ٹھوکر کھائی ہو تو میں اپنے محترم و بزرگ حضرت مولانا نیز کتاب کے قارئین کرام سے درخواست کروں گا کہ وہ ان مجبوریوں کا خیال کرتے ہوئے اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہ فرمائیں گے کہ ایک تو کتاب کا موضوع بڑا مشکل اور نیا تھا اور دوسرے لکھنے والا ابھی اس راہ میں خام ہے۔

۲۵ ستمبر ۱۹۴۳ء

محمد سرور

جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ دہلی

فہرست

مقدّمہ

۱۹۲۹ء کا ذکر ہے کہ جامعہ ملیہ دہلی میں عربی کی تکمیل کر کے مزید تعلیم کی غرض سے راقم الحروف عازم مصر ہوا۔ میں نے جامعہ میں پورے چار برس تک مولانا محمد سورتی صاحب سے عربی پڑھی تھی۔ مرحوم عربی زبان کے بے نظیر ادیب اور ہندوستان میں مانے ہوئے عالم تھے عربی ادب کے علاوہ دوسرے اسلامی علوم میں بھی آپ کا پایہ بہت بلند تھا۔ مولانا مسلک میں اہل حدیث تھے اور اسلاف کے تتبع میں مرحوم کو بڑا تشدد تھا۔ طلبہ کی ذرا سی آزاد خیالی اور عمل میں غیر معلوم سی بے راہ روی بھی طبیعت کو ناگوار گزرتی۔ مرحوم ہمیشہ اس امر میں کوشاں رہتے کہ ان کا کوئی طالب علم شریعت کے معمولی سے معمولی شعار کی بھی عدم پابندی کا مرتکب نہ ہو۔ جامعہ کی زندگی اور پھر مولانا سورتی صاحب کی شاگردی۔ طالب علمی کا یہ زمانہ اس ماحول میں گزرا۔

مصر پہنچے تو وہاں بالکل ہی دنیا بدلی ہوئی پائی۔ عام زندگی میں جو کچھ دیکھنے

میں آیا، وہ کچھ کم ہوش رُبا نہ تھا۔ لیکن مصر کی علمی اور ذہنی زندگی میں اس وقت طوفان بپا تھا۔ اور ہر سمت نئے اور پرانے خیالات، زندگی کی قدیم اور جدید قدروں، رہن سہن کے پہلے طریقوں اور یورپی آدابِ معاشرت۔ غرض زندگی کی ہر وضع، اُس کے ہر شعبہ اور ہر مقام میں قدامت اور تجدّد یا عام اصطلاح میں مشرقیت اور مغربیت میں جس زور شور سے کشمکش ہو رہی تھی، اُس کو آنکھوں سے دیکھتے ہوئے اور خود اس ہنگامۂ کارزار میں رہتے ہوئے اپنے فکر و ذہن کے توازن کو برقرار رکھنا محال نہیں تو مشکل ضرور تھا۔ ایک طرف عالمِ اسلام کی قدیم ترین درس گاہ جامعہ ازہر اپنی ہزار سالہ روایات کو لیے ہوئے اسلامی زندگی کا ایک نقشہ پیش کرتی تھی۔ ازہر میں علمی پختگی تھی۔ گہرائی تھی۔ ایک خاص وضعداری اور آن تھی اور سب سے بڑی چیز جو طبیعت کو متاثر کیے بغیر نہ رہتی تھی، وہ ازہر کے علماء کی پُرتمکنت اور بارعب شخصیتیں، ان کا عالمانہ وقار اور متین و سنجیدہ اندازِ مشیخت تھا۔ اِن بزرگوں نے ساری عمریں اپنے مضامین کو پڑھنے اور پڑھانے میں صرف کردی تھیں انھوں نے پڑھا تھا تو ایک مذہبی فریضہ سمجھ کر سچے دل سے اور پورے خلوصِ نیّت اور جوشِ عمل کے ساتھ۔ اور اب پڑھاتے تھے تو ثواب کا کام جان کر۔ اُن کی ایک ایک بات میں شفقت اور محبّت ٹپکتی تھی اور بات کرنے کا اسلوب ایسا کہ طلبہ کی جبینِ نیاز خود بخود جھک جاتی۔

لیکن علم و نظر کی ان تمام کششوں کے باوجود یوں محسوس ہوتا تھا کہ ازہر میں کسی چیز کی کمی ہے۔ جب کبھی ازہر سے باہر کی دنیا میں جانے کا اتفاق ہوتا تو اس کی فضا کے جو نقوش صفحۂ دل پر ثبت ہوتے وہ دُھندلے سے پڑ جاتے،

اس سے دل کو بڑا قلق ہوتا اور طبیعت بھی بے حد پریشان ہوتی۔ لیکن مصر میں رہتے ہوئے یہ ممکن نہ تھا کہ آدمی باہر کی دنیا سے بے تعلق ہو سکے، یا اُسے دیکھے اور آنکھیں بند کرلے۔ نئی زندگی اپنی پوری تابانی کے ساتھ چاروں طرف ملعہ افگن تھی اور وہ بتدریج پُرانی زندگی کے ایک ایک شعبہ پر اس طرح قبضہ کرتی چلی جارہی تھی کہ اس کو نہ دیکھنا اپنی آنکھوں کو دھوکا دینا اور اپنے دل و دماغ سے دشمنی کرنا تھا۔

جامعہ ازہر کے ایک بہت بڑے عالم شیخ دجوی کے درس میں جنھیں "فیلسوف ازہر" کے باعزت لقب سے یاد کیا جاتا تھا، بڑی باقاعدگی سے حاضر ہوتا رہا۔ لیکن اُن کے افکار کی تمام بلندی اور وسعت محض ازہر کی علمی چار دیواری تک محدود رہتی۔ وہ گرد و پیش کی دنیا سے بے خبر تھے۔ انھیں کچھ معلوم نہ تھا کہ مشرق و مغرب میں کیا کیا طوفان اُٹھ رہے ہیں۔ اور قوموں اور ملکوں کی سیاسی، معاشی، ذہنی اور علمی زندگی میں ابھی ان چند سالوں میں کیا کیا انقلابات ہو چکے ہیں اور کن کن کی تیاریاں ہو رہی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ازہر کی دُنیا میں بظاہر سکون اور طمانیت نظر آتی تھی، لیکن یہ سکون رُکے ہوئے پانی کا سکون تھا۔ ازہر کے نزدیک قدیم قدروں کی حفاظت اور اسلاف کی روایات کے تسلسل کا نام صحیح زندگی تھا۔

دریائے نیل کے ایک طرف تو ماضی کی شاندار علمی و فکری روایات کی یہ یادگار کھڑی تھی۔ اور اس کے دوسرے کنارے پر مصر کی نئی علمی زندگی "جامعہ مصریہ" کی صورت میں عرصۂ وجود میں آ رہی تھی۔ اگر ازہر قدامت کا مجسمہ تھی۔ تو یہ درس گاہ جدت اور نیا پن کا مرقع۔ ایک کی نظر صرف ماضی پر لگی ہوئی تھی۔ اور دوسری کے نزدیک پیچھے کی طرف دیکھنا گناہ تھا، اگر ازہر کے مشائخ اپنی دنیا کی دل فریبیوں

میں مگن تھے تو جامعہ مصریہ کے "فیلسوف" ڈاکٹر طٰہٰ حسین نئی دنیا کے بنانے میں ماضی کی ہر عقیدت، عظمت اور روایت کو ترک کرنے کی دعوت دے رہے تھے۔ ازہر کا ماحول فاطمی اور ممالیک کے دور کی یاد تازہ کرتا تھا اور جامعہ مصریہ کے اطراف و جوانب میں نکل جائیے تو لندن اور پیرس کا شبہ ہوتا تھا۔ ازہر کے استاذ قرآن، حدیث و فقہ کے احکام کی تفسیریں کرتے اور ہر "بدعت" کے سدباب کے لیے قلم و زبان سے سرگرم عمل رہتے۔ دوسری طرف جامعہ مصریہ کے پرنسپل ڈاکٹر طٰہٰ حسین تھے کہ قبل از اسلام کی ادبی تاریخ میں انھوں نے ایسی باتیں لکھ دیں کہ اُن کی کتاب کو ضبط کر لیا گیا اور ان پر مصری قوم کے دین کو خراب کرنے کے الزام میں مقدمہ دائر ہوا۔ بہرحال ایک طرف تو "خالص دینداری" کا عمل دخل تھا۔ اور دوسری طرف کہنے والوں کی زبان میں "الحاد، زندقہ اور کفر" نے اپنے جھنڈے گاڑ رکھے تھے۔ راقم الحروف کو اس "دین داری" کے ماحول سے بھی استفادہ کا شرف حاصل ہوا اور ڈاکٹر طٰہٰ حسین کے درسوں میں بھی بیٹھنے کا موقع ملا۔

جامعہ ازہر اور جامعہ مصریہ کے علاوہ اس زمانہ میں مصر کے اخبارات، رسائل اہلِ قلم، علمی مجلسوں اور ادبی انجمنوں میں یہی کش مکش جاری تھی۔ بعض علمی مجلسیں تھیں جہاں نئے افکار و خیالات کا پرچار کیا جاتا اور قدیم روایات پر کڑی تنقیدیں ہوتیں اور بعض انجمنیں "مغرب پرستی" کی اس "لعنت" کے خلاف ہفتہ وار تقریریں کرواتیں اور ازدحام دونوں قسم کے اجتماعوں میں ہوتا۔ یہی حال رسائل کا تھا۔ اسی طرح اہلِ قلم بھی دو صفوں میں بٹے ہوئے تھے اور ہر جماعت دوسرے پر اپنا ترکش خالی کرنے میں کوتاہی نہیں کرتی تھی۔

انہی دنوں کا ذکر ہے کہ مصر کے سب سے بڑے روزنامہ "الاہرام" میں شیخ تفتازانی نام کے ایک بزرگ نے مصطفےٰ کمال کی اصلاحات کے خلاف ایک مضمون لکھا، اس کا جواب ایک مشہور اہل قلم اور مصنف فرید وجدی نے دیا اور دلیل و برہان سے ثابت کیا کہ ترکوں نے جو کچھ کیا ہے ٹھیک کیا ہے۔ اور فقہ حنفی سے ان کی بعض اصطلاحات کا جواز نکلتا ہے۔ شیخ موصوف نے اس کا رد لکھا۔ فرید وجدی نے پھر اس کا جواب دیا۔ رد و قدح کا یہ سلسلہ مہینوں تک چلتا رہا۔ آخر میں شیخ مصطفےٰ المراغی جو آج کل شیخ الازہر ہیں، بیچ میں پڑے۔ اور اُن کے ایک تاریخی اور معرکہ آرا مضمون نے اس بحث میں ثالثی کا فرض ادا کیا۔ کچھ عرصہ کے بعد ایک اور مسئلہ چھڑ گیا۔ علامہ رشید رضا مرحوم نے جن کی تفسیر القرآن تمام دنیا میں مشہور ہے اور جو "المنار" کے ایڈیٹر کی حیثیت سے اسلامی دنیا میں غیر معمولی شہرت حاصل کر چکے ہیں۔ اپنے رسالہ میں کہیں صحیح بخاری کی ایک حدیث پر جو طلوع و غروب آفتاب کے متعلق تھی، جرح کردی۔ اس پر ازہری علماء کا ایک گروہ نبرد آزمائی پر اُتر آیا اور "الاہرام" ہی کے صفحات پر یہ قلمی جنگ بڑے جوش و خروش سے لڑی گئی۔

راقم الحروف دوران قیام مصر میں ایک طویل مدت تک قدامت اور تجدد کے ان معرکوں کا نہایت قریب سے مشاہدہ کرتا رہا۔ قدیم و جدید ہر خیال والوں کی باتیں سُنیں، دونوں گروہوں کی مجلسوں اور انجمنوں میں شمولیت کرتا رہا۔ ہر فریق کے مضامین پڑھے۔ ان کی کتابوں کا مطالعہ کیا۔ دونوں کی درس گاہوں سے مستفید ہوا۔ اور ایک گروہ دوسرے گروہ کے خلاف قرآن، حدیث، فقہ اور قدماء کے اقوال سے جو بھی دلیل اور حجت پیش کر سکتا تھا، وہ سب سنتا اور پڑھتا رہا۔

میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ ہر میدان میں قدامت پیچھے ہٹ رہی ہے اور نئے خیالات والے زندگی کے ہر شعبے میں بازی لے جا رہے ہیں، کوئی علمی مسئلہ ہو، کسی نئے طرزِ عمل کو اختیار کرنے کا سوال ہو، زندگی کے کسی پرانے ڈھرے کو بدلنے کی بحث ہو، شروع میں اس کی سخت مخالفت ہوتی، اور قدامت پرست مذہب، اسلاف کی روایات اور قومی تمدن کے نام سے اس جدت یا "بدعت" کے خلاف بڑے زور کا حملہ کرتے۔ لیکن زیادہ عرصہ نہ گزرتا کہ جدت فتح مند نظر آتی اور قدامت عملاً اپنی شکست تسلیم کر لیتی۔ میں نے دیکھا کہ آہستہ آہستہ قومی زندگی کے ہر شعبے پر نئے خیال والے قابض ہو رہے ہیں۔ سیاست پر یہ حاوی ہیں۔ صحافت ان کے ہاتھ میں ہے۔ علمی دنیا میں ان کی قدر ہے۔ طٰہٰ حسین کسی انجمن میں تقریر کرتے ہیں تو ملک کا نوجوان طبقہ جن کے قبضہ میں کل کو اقتدار کی باگ ہوگی، ہزاروں کی تعداد میں وہاں اُمڈ آتا ہے۔ پڑھے لکھوں میں باتیں ہوتی ہیں تو نئے ادب کی اسلوبِ بیان سراہا جاتا ہے تو نئے لکھنے والوں کا، اور داد دی جاتی ہے تو طٰہٰ حسین ہیکل اور ان کے طرز کے اہلِ قلم کی۔ اور تو اور خود ازہر کے نوجوان طلبہ اکثر اپنی جمود کی زندگی سے نالاں نظر آتے۔ اور ان میں سے جس کا بھی بس چلتا وہ جبہ و دستار اتار کر "شیخ" سے "آفندی" بن جاتا۔ اور سوٹ و طربوش پہن کر اپنے آپ کو نئے خیال والوں میں منسلک کر لیتا۔

پرانی عمارتوں کے گرنے اور ان کی جگہ نئی عمارتیں بننے کے درمیانی وقفہ میں عام طور پر ٹوٹ پھوٹ، گرد و غبار اور شور و شر سے ساری فضا مکدر ہو جاتی ہے۔ بعینہٖ یہی حالت اس وقت مصر کی اخلاقی اور اجتماعی زندگی میں رونما تھی۔

اخلاق کی پرانی قیود ایک ایک کر کے ٹوٹ رہی تھیں۔ لیکن چونکہ زندگی کے نئے ضابطے ابھی بننے نہ پائے تھے، اس وجہ سے عام زندگی میں عجیب انتشار، بے راہ روی اور ہیجان برپا تھا۔ قدامت پسند اس اخلاقی تباہی کا ذمہ دار تجدد پسندوں کو ٹھہراتے تھے۔ اور تجدد پسند تھے کہ وہ اس راہ میں اور تیز قدم جانے کے لیے بے چین تھے۔

اس میں شک نہیں کہ قدیم و جدید کی اس کشمکش میں نئے خیال والے غالب آ رہے تھے۔ لیکن عام زندگی میں اخلاقی ضابطوں کے ٹوٹنے سے جو عملی نتائج برآمد ہوتے تھے۔ اُن کو دیکھ کر تجدد سے حُسنِ ظن رکھنا بھی مشکل تھا۔ ایک طرف پرانی قدروں کی فرسودگی آنکھوں کو صاف نظر آتی تھی، اور دوسری طرف نئی زندگی کے بادیہ پیماؤں کا جو حشر ہو رہا تھا۔ اُس کو دیکھ کر بھی ڈر لگتا تھا۔ طبیعت عجیب گومگو میں تھی۔ نہ اِدھر قرار ملتا اور نہ اُدھر سکون نظر آتا۔ ایک مسلسل ذہنی کوفت، ہر لمحہ اضطراب کی کیفیت، نہ کامل یقین اور نہ پورا انکار، تشکک جو ہر وقت دماغ کو مصروف اور دل کو پریشان رکھے۔ یہ تقریباً چار برس کی طالب علمانہ زندگی کا حاصل تھا، جو وادیٔ نیل سے لے کر راقم الحروف وطن لوٹا۔

مصر سے واپسی پر جامعہ میں تعلیم کی خدمت سپرد ہوئی۔ یہاں اپنے ایک عزیز دوست کے ساتھ رہنے کا موقع ملا۔ یہ صاحب جامعہ سے فارغ التحصیل ہو کر اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان گئے تھے۔ اور انگلستان سے انھیں امریکہ جانے اور وہاں کافی عرصہ تک قیام فرمانے کا اتفاق ہوا تھا۔ یورپ اور "یورپ زدگی" کی باتیں ہم بہت سن چکے تھے۔ اور یورپ کے بارے میں ہمارے

اخبارات، رسائل اور اہلِ قلم کی کتابوں کے مطالعے سے جو تصوّر عام طور پر پڑھے لکھے مسلمان کے دماغ میں ہوتا ہے، وُہ تصوّر ان سطور لکھنے والے کا بھی تھا۔ لیکن صاحب موصوف کے ساتھ پانچ برس تک رہنے اور اُن کے خیالات و افکار سے استفادہ کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ یورپ کی اصل رُوح کیا ہے؟ یورپی ادب فکر و ذہن کے کس معراجِ کمال پر ہے، یورپ والوں نے بنی نوع انسان کی تہذیب، تمدّن اور کلچر میں کتنے زندۂ جاوید اور ناقابلِ فراموش اضافے کئے ہیں۔ دراصل بات یہ تھی کہ تحصیلِ علم کے سلسلہ میں صاحب موصوف کی کوششیں صرف یورپ کے علوم و فنون اور اس کے تمدّن کی ظاہری تراش خراش کی خوشہ چینی تک محدود نہ رہی تھیں، انھوں نے اپنے آٹھ سال کے قیام میں یورپ کی روح کو اپنایا تھا۔ وہ روح جس نے یورپ کو عملی زندگی میں اتنی سربلندی اور عقل و فکر میں اس قدر گہرائی، وسعت اور جمال بخشا ہے اور موصوف کی خود اپنی زندگی میں یورپ کی یہ روح اس طرح رچی ہوئی تھی۔ اور ان کے ذہن کو یورپی ادب نے اتنی جلا اور اُن کی حسِّ جمال کو اس قدر نفاست عطا کی تھی کہ جو شخص بھی ان سے ملتا، اُن کا گرویدہ ہو جاتا۔ اور ان کے زندگی کے ہر رُخ کو مکمّل پاتا۔

اکبر صاحب، جن کی بے وقت موت نے ابھی گزشتہ ماہ ان کے طالب علموں دوستوں، عزیزوں اور جامعہ والوں کو اُن کی ان بے بہا صلاحیتوں سے ہمیشہ کے لیے محروم کر دیا ہے، یورپ کو اس کے صحیح اور اصلی رُوپ میں متعارف کرانے کا ذریعہ بنے، ممکن تھا کہ اپنے مرحوم دوست کی ان باتوں کو میں محض باتیں سمجھ لیتا، لیکن یورپی علم و ادب کی تحصیل اور یورپی تربیت نے ان کے ذہن کو جو سلامت روی اور ان کے اخلاق کو جس طرح کا ثبات اور استحکام دیا تھا۔ اس کو آنکھوں سے دیکھ

کراور میل جول میں آزما کر یورپ کے فکر وعمل کی زندگی پر جو احسانات ہیں، ان کا انکار کرنا ممکن نہ تھا۔ اکبر صاحب بظاہر کسی روایتی اخلاقی ضابطہ کے قائل نہ تھے لیکن میں نے انھیں نجی اور جماعتی ہر نوع زندگی میں اتنا با اخلاق پایا کہ گناہ و ثواب پر احکام اخلاق کی بنیاد رکھنے والے کبھی باور نہ کریں گے۔ حسن و قبیح کا یہ احساس ظاہر ہے کچھ تو اُن کا ذاتی تھا۔ لیکن اس کی صحیح تربیت اور اس کو مؤثر بنانے میں یورپی ادب اور اس کے کلچر کا بڑا حصہ تھا۔

زندگی کی یہ تعلیمی منزلیں تھیں، جن کے اثرات پر اپنے ذہن کی کل کائنات کا انحصار تھا لیکن مصیبت یہ تھی کہ ان منزلوں میں باہمی کوئی ربط نہ تھا۔ یہ ذہن کے الگ الگ خانے تھے اور ان میں برابر نزاع رہتی۔ ہر منزل نے دل و دماغ پر اپنے نقوش چھوڑے تھے لیکن ہر نقش دوسرے سے متضاد نظر آتا۔ نہ ایک کو ترک کئے بنتی اور نہ دوسرے پر یقین راسخ ہوتا۔ دماغ ایک خیال کو ایک وقت میں اپنے دامن میں جگہ دیتا اور دوسرے وقت میں اس سے بالکل مخالف خیال دستک دیتا تو دماغ اُسے بھی قبول کرنے میں تامل نہ کرتا۔ چنانچہ اس کی وجہ سے نہ فکر میں کوئی تسلسل قائم رہ سکتا اور نہ طبیعت کو سکون نصیب ہوتا۔ اس ذہنی انتشار سے زندگی میں جو تلخی پیدا ہوتی ہے، اس کا اندازہ کرنا زیادہ مشکل نہیں۔

خیالات کی ان تنگنائیوں میں بھٹک رہا تھا کہ ۱۹۳۸ء میں شیخ الجامعہ صاحب کا حکم ملا کہ مولانا عبیداللہ سندھی، جامعہ کے کسی استاد کو مکہ معظمہ بلا رہے ہیں۔ تم جلدی کرو، فوراً روانہ ہو جاؤ۔ حج بھی کر لو گے اور مولانا کی زیارت بھی ہو جائے گی۔ شوق و عقیدت، خوف و طمانیت اور تشکک و یقین کے ملے جلے جذبات

کو لیے ہوئے میں حرم پاک کے جوار میں مولانا کی بارگاہ میں حاضر ہوا میری سعادت کہ شیخ الجامعہ صاحب کا قرعۂ فال میرے نام پڑا۔ اور پھر یہ مزید خوش نصیبی کہ مولانا نے مجھے اس لائق سمجھا کہ میں اُن کے سامنے زانوئے ادب تہ کر سکوں۔ مولانا نے نہ صرف یہ کیا کہ جو کچھ میں جانتا تھا۔ اُسے پھر سے سمجھایا۔ اور اس جاننے کی وجہ سے ذہن میں جو گرہیں پڑ گئی تھیں، انہیں کھولا۔ بلکہ آپ نے علم کی اُن بے کنار وسعتوں کی طرف بھی توجہ دلائی جن کی حامل ان کی ذات اقدس تھی۔

مولانا کی شخصیت اور ان کے مبلغ علم و فکر کے ایک گوشہ کا یہ دھندلا سا خاکہ ہے، جو میں اس کتاب میں پیش کر سکا ہوں۔ میرا محدود علم ابھی اس قابل نہیں کہ اس عظیم المرتبت شخصیت سے اہلِ ملک کو کما حقہٗ واقف کر سکتا۔ خدا نے توفیق دی اور مجھے مزید مطالعہ کا موقعہ ملا، تو انشاء اللہ مولانا کی شخصیت اور ان کے پیام کے متعلق مستقبل میں زیادہ قابلیت اور بہتر صلاحیت کے ساتھ کچھ اور لکھنے کی کوشش کروں گا۔

محمد سرور

۲۰۳۲۹

حالاتِ زندگی

۱۰ مارچ ۱۸۷۲ء کو پنجاب کے ضلع سیالکوٹ میں ایک سکھ گھرانے میں ایک لڑکا پیدا ہوا۔ لڑکے کی پیدائش سے پہلے ہی باپ کا انتقال ہو چکا تھا۔ بیوہ ماں نے خدا کا بہت بہت شکر ادا کیا کہ بیوگی کا سہارا مل گیا۔ بہنوں کی خوشی کی کوئی حد نہ تھی کہ خدا نے انھیں بھائی دیا۔ ماموں نے اطمینان کا سانس لیا کہ جوان بہن کا اُجڑا ہوا گھر پھر آباد ہو گیا۔ یہ بچہ گھر کا بڑا لاڈلا تھا۔ ماں نے بڑے نازوں سے اُسے پالا، بہنیں تھیں کہ ننھے بھائی پر قربان ہو ہو جاتی تھیں۔ اس محبت بھری فضا میں اس بچے نے آنکھیں کھولیں۔ ماموں جام پور ضلع ڈیرہ غازی خاں میں پٹواری تھے۔ بچے نے کچھ ہوش سنبھالا تو ماموں نے وہیں کسی اسکول میں داخل کرا دیا۔

ضلع ڈیرہ غازی خاں یوں تو پنجاب کے صوبہ میں ہے لیکن اس کی حدیں سندھ اور صوبۂ سرحد سے ملی ہوئی ہیں۔ آبادی بیشتر مسلمانوں کی ہے۔ اس علاقہ میں پیروں اور فقیروں کی بڑی قدر ہے اور عوام و خواص دونوں کو تصوف سے بڑا

لگاؤ ہے۔ صدیوں سے اس سرزمین میں بڑے بڑے صوفیاء اور اہل اللہ پیدا ہوتے رہے ہیں اور ان کی باتیں اور یادگاریں ہر طرف سننے اور دیکھنے میں آتی ہیں۔ یہ ماحول تھا جس میں اس لڑکے کے دس بارہ سال گزرے۔ دوسری طرف گھر کے چھوٹے بڑے سب سکھ تھے۔ سکھ مذہب کی ابتدا بابا گورو نانک سے ہوئی ہے۔ بابا جی خود درویش تھے اور اُن کی تعلیمات مسلمان صوفیوں سے بہت ملتی جلتی ہیں۔ بعد میں سکھ مذہب نے جو شکل اختیار کی وہ بالکل دوسری ہے، اور زیادہ تر وہ نتیجہ تھی اس زمانے کے سیاسی حالات کا۔ بہر حال سکھ گھرانوں کو اسلام اور تصوّف کے اصل اصولوں سے زیادہ بُعد نہیں۔ مذہب کی نمائشی رسوم سے بیزاری، خدا کو ایک ماننا، سب مخلوق کو برابر جاننا۔ اچھے کاموں ہی کو اصل نیکی سمجھنا یہ بنیادی باتیں ہیں گورو نانک کی تعلیم کی۔ ظاہر ہے اس سکھ لڑکے کا اپنے ارد گرد کے مسلمانوں سے ملنے جلنے میں پرہیز نہ کرنا کوئی تعجب کی بات نہ تھی۔ آخر اس کا مسلمانوں سے میل جول بڑھا دوسرے مذہب والوں سے عموماً جو کدورت ہوتی ہے وہ آہستہ آہستہ دور ہوتی گئی اور اس لڑکے کو مسلمانوں کی زندگی کا بہت قریب سے مطالعہ کرنے کا موقع ملا۔

اس لڑکے نے محسوس کیا کہ جن چیزوں کو میں دل سے ٹھیک سمجھتا ہوں، اور میری عقل اُن پر پورا یقین رکھتی ہے، وہ چیزیں ہندوؤں اور سکھوں کے مذہبی طور طریقوں سے زیادہ اسلام میں ہیں۔ یہ اُس کا اپنا مشاہدہ تھا۔ کسی مولوی نے اسے دلیل سے قائل نہ کیا تھا اور نہ کسی بزرگ کی سُنی سنائی بات پر اس نے یقین کر لیا تھا۔ اس لڑکے نے سیکھا کہ سکھ بھی خدا کو ایک مانتے ہیں اور مسلمان بھی خدا کو ایک ہی مانتے ہیں۔ لیکن اسلام کا ایک خدا کا تصور سکھوں سے بلند تر ہے۔

مساواتِ انسانی دونوں مذہبوں میں موجود ہے لیکن اسلام نے مساوات کو جس طرح عملی شکل دی ہے، وہ سکھوں سے ارفع ہے۔ مذہب کی نمائشی رسوم سے دونوں مذہبوں کو نفرت ہے لیکن اس نے محسوس کیا کہ سکھ مذہب نے اپنے آپ کو ان رسوم میں بُری طرح مُقیّد کر لیا ہے۔

اس چھوٹے سے لڑکے کے دل میں یہ خیالات اٹھتے رہے، وُہ سوچتا اور غور کرتا اور معلوم نہیں کتنی راتیں اس نے اس سوچ میں جاگ کر کاٹیں اور معلوم نہیں مہینوں وہ اسی ادھیڑ بُن میں رہا کہ وہ مذہب جس کو اس کی ماں، بہنیں ماموں دل سے سچّا مانتے ہیں۔ اور اس کی سیوا اُن کو سب سے زیادہ عزیز ہے، وُہ سچّا نہیں۔ بلکہ اسلام جو غیروں کا مذہب ہے، یہ غیر نہ اس کے رشتہ دار ہیں۔ اس کی اور اُن کی کوئی بات ایک سی نہیں۔ ان میں سے کسی نے اس کی پرورش نہیں کی۔ کسی نے ماں اور بہن کی طرح جان اور دل اس پر نچھاور نہیں کیا۔ لیکن ان غیروں کا مذہب سچّا ہے۔ اس کی حقانیت خود بخود دل میں اترتی جاتی ہے، ان کے طور طریقوں کو دل مانتا ہے اور عقل قبول کرتی ہے۔ اب وہ کرے تو کیا کرے۔ ایک طرف وہ ہے جس کے جگر کا وہ ٹکڑا ہے۔ ماں نے معلوم نہیں کن کن امیدوں کے ساتھ اپنا خون پلا پلا کر اسے پروان چڑھایا ہے۔ بہنیں ہیں جو اسے "ویرا، ویرا" کہتی تھکتی نہیں۔ اب اگر وہ اپنے دل اور دماغ کا کہا مانتا ہے تو ماں کو چھوڑنا پڑتا ہے، بہنوں کو چھوڑنا پڑتا ہے، ماموں سے الگ ہونا پڑتا ہے۔ سارے خاندان سے جدائی ہوتی ہے۔ آخر ہو کیا؟ وہ برابر یہ سوچتا رہا۔ کوئی حل ایسا نظر نہ آتا تھا کہ دل کی بات بھی مان لے اور اپنوں سے قطع تعلق

بھی نہ ہو۔ وہ مہینوں اس چکر میں سرگرداں رہا۔ آخر اسے فیصلہ کرنا ہی پڑا۔

ایک دن چپ چپاتے یہ لڑکا گھر سے نکل گیا۔ نہ ماں کو اطلاع دی اور نہ ماموں کو خبر ہوئی۔ چلتے چلتے یہ بہت دور نکل گیا، اُسے ڈر تھا کہ کہیں تعاقب نہ ہو راستہ میں اسے ماں کی ماتا یاد آتی تھی۔ بہنوں کی محبت بھی پیچھے کی طرف کھینچتی تھی۔ لیکن یہ لڑکا برابر آگے بڑھتا گیا۔ اس کے جی میں جو بات سمائی تھی، وہ کسی محبت اور کسی قیمت پر اسے چھوڑنے کو تیار نہ تھا۔ آخر چلتے چلتے وہ صوبہ سندھ میں داخل ہو گیا اور وہاں ایک خدا شناس بزرگ کے دست مبارک پر اس نے اسلام قبول کیا۔ یا دوسرے لفظوں میں اس لڑکے نے اپنی بات خود اپنے آپ سے منوا لی۔ یہ جدّو جہد بہت کٹھن تھی لیکن یہ عزم بڑی ہمت والے کا عزم تھا۔ اپنی بات سے پھر جانا اس کے نزدیک زندگی سے منہ موڑنا تھا۔ آخر زندگی ہے کیا ہے۔ رشتہ داروں کی محبت، گھر کا آرام یا ایک عقیدہ، اور اس کے لیے جدو جہد۔ اس طرح اس لڑکے نے سب کچھ کھو کر اپنے آپ کو پا لیا۔ اپنی بات خود اپنے آپ سے منوا کر چھوڑی، پرانا نام چھوڑا، اور عبید اللہ کہلایا۔

کہنے کو تو یہ کہا جاتا ہے گا کہ ایک سکھ لڑکے نے اپنا مذہب بدل دیا اور وہ سکھ سے مسلمان ہو گیا۔ کہنے کے لیے یہ بات ہے تو ٹھیک، لیکن کیا ہم اسے یوں نہیں کہہ سکتے کہ اس لڑکے کو قدرت کی طرف سے ایسی طبیعت عطا ہوئی تھی جو تمام مذاہب کی اصل غایت یعنی خدا شناسی تک پہنچنے کے لیے بیتاب تھی۔ سکھ سماج اس بیتاب طبیعت کی تسلی نہ کر سکا۔ اس لڑکے نے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور مسلمانوں کی سوسائٹی میں اپنے لیے خدا شناسی کی راہ ڈھونڈ لی۔

یعنی اُس کی رُوح پر سکھ سماج کا لباس تنگ تھا۔ وہ لباس اُس نے اتار پھینکا اور اسلام کا لباس جو اس کی نظر میں کشادہ اور وسیع تھا، پہن لیا۔ اب یہ سکھ لڑکا مولوی عبیداللہ بنتا ہے اور سندھ میں اپنے پیرومُرشد سے تصوف اور طریقت کی ابتدائی منزلیں طے کرتا ہے۔ اس کی طبیعت کو اطمینان حاصل ہوتا ہے اور جس چیز کے لیے اُس نے ماں، بہن اور عزیز چھوڑے تھے، وُہ اسے مل جاتی ہے۔

پچیس برس کی عمر میں سندھ سے مولوی عبیداللہ سندھی دینی تعلیم کی خاطر دیوبند آتے ہیں۔ یہاں انھیں مولانا محمود حسن جیسا استاد ملتا ہے، جو شاگرد کی رہنمائی اس اسلوب سے کرتا ہے کہ شاگرد کی ذات اپنی تکمیل کی راہ میں کسی قسم کی کوئی روک محسوس نہیں کرتی۔ استاد کامل تھا۔ شاگرد کو اپنے ساتھ کمال کی منزل پر لے جاسکا۔ ورنہ بعید نہ تھا کہ جو شخص دلی تسکین نہ پاکر اپنی ماں اور عزیز رشتہ داروں سے منہ موڑ سکتا ہے، وُہ استاد کی رہنمائی سے سرتابی نہ کرتا۔ مولوی عبیداللہ نے دیوبند میں تمام اسلامی علوم پر عبور حاصل کیا۔ عربی زبان پڑھی تاکہ قرآن سمجھیں۔ تفسیر اور حدیث کا مطالعہ کیا۔ فقہ پڑھی، منطق اور فلسفہ میں درک پیدا کیا۔ ان کی طبیعت دار العلوم دیوبند میں جم گئی اور اس تعلیم اور مطالعے نے انھیں پکا مسلمان بنا دیا۔ انھیں اس امر کا یقین ہو گیا کہ خدا تک پہنچنے کا یہ راستہ سب سے سیدھا اور یقینی ہے۔

دیوبند سے فارغ التحصیل ہو کر مولانا عبیداللہ سندھ لوٹے اور چھ سات برس تک جو کچھ پڑھا تھا، طالب علموں کو پڑھاتے رہے۔ مولانا نے اپنا ایک مدرسہ بھی قائم کیا، طلبہ کو جمع کیا، اُن کی کفالت اور مدرسین کے گزارے کا بار بھی خود

اُٹھایا اور جس گوہرِ مقصود کو انھوں نے اتنی محنت اور مصیبت کے بعد حاصل کیا تھا ہر خاص و عام کو اس سے رُوشناس کرتے رہے۔ ایک مدت کے بعد مشفق استاد نے اپنے ہونہار شاگرد کو دیوبند بلوا بھیجا اور مدرسہ کے پُرانے طلبہ کی تعلیم کا کام ان کے سپرد ہوا۔ مولانا عبیداللہ دیوبندی ضرور تھے لیکن دیوبندیت کے ظاہری رنگ و روپ اور شکل و صورت کے تو وہ کبھی قائل نہ تھے۔ وہ تو دیوبندی رُوح کے ماننے والے تھے جو شاہ ولی اللہ سے مشائخِ دیوبند نے حاصل کی تھی اور مولانا محمد قاسم بانیٔ مدرسہ جس کے مُبلّغ تھے اور مولانا محمود حسن نے ظواہر اور رسوم کے تمام پردے ہٹا کر اپنے عزیز شاگرد کو اسی رُوح کا جلوہ دکھایا تھا جس سے مولانا عبیداللہ کو سکون ملا تھا۔ دیوبند میں رہتے ہوئے مولانا کی مسلمانوں کے سماج سے ٹکر ہوتی ہے۔ اور جس طرح سکھ سماج کا دائرہ مولانا کے لیے تنگ ثابت ہوا، مسلمانوں کے خودساختہ سماج نے بھی جسے وہ اسلام کا نام دیتے تھے، اسی طرح مولانا نے اپنے دروازے بند کر دیئے اور مشائخِ دیوبند کے ایک حصّہ کی بارگاہ سے مولانا کو "کافر" کا لقب ملا۔ خوش قسمتی سے اُس وقت تک مولانا اسلام کی اصل حقیقت سے آگاہ ہو چکے تھے۔ اور وہ جان گئے تھے کہ اسلام وہ نہیں جس کے ٹھیکیدار یہ لوگ بنتے ہیں۔ چنانچہ ان کے کُفر کے فتوے کے بعد مولانا کو اپنے مسلمان ہونے کا اور زیادہ یقین ہو گیا۔

دیوبند سے مولانا عبیداللہ دہلی آ گئے اور پہلے کے بنے ہوئے اسلامی سماج کے خلاف قرآن کے بتائے ہوئے اصولوں پر اسلامی سماج بنانے کی طرح ڈالی۔ نظارۃ المعارف دہلی کے مدرسہ کی تاسیس کا مقصد یہی تھا۔ مولانا نے سمجھ

لیا تھا کہ خدا شناسی کا سب سے اچھا طریقہ اسلام ہی ہے۔ گو مسلمانوں نے اس کی حقیقت بگاڑ رکھی ہے لیکن اس طریقہ کا دستور اب تک اپنی اصلی شکل میں موجود ہے، یہ دستور قرآن کریم ہے۔ مولانا نے خدا کا نام لے کر اپنا کام شروع کر دیا۔ لیکن ۱۹۱۴ء کی جنگ عظیم کی وجہ سے اور دُوسری اہم ضرورتوں کی طرف انھیں مجبوراً متوجہ ہونا پڑا۔

اُس وقت ہندوستانی مسلمانوں کی ساری امیدیں ترکی خلافت سے وابستہ تھیں۔ اور انگریز تھے کہ اُنھوں نے ترکوں کے خلاف جنگ چھیڑ دی تھی۔ ہندوستان کے مُسلمان زُعماء اپنے ترک بھائیوں کی مدد کرنا چاہتے تھے۔ مولانا عبید اللہ کو اپنے اُستاد کا حکم ملا کہ وہ کابل روانہ ہو جائیں۔ سنا ہے مولانا کابل جانے کے لیے آمادہ نہ تھے۔ لیکن استاد کے حکم کی سرتابی بھی گوارا نہ تھی۔ بوڑھی سکھ ماں کو جس کی زندگی کا سہارا اس کا صرف یہ مسلمان لڑکا تھا، اللہ پر چھوڑا۔ اور ۱۹۱۵ء میں بڑی دقتوں سے آپ کابل پہنچ گئے۔

افغانستان پر اُس زمانے میں امیر حبیب اللہ خاں کی حکومت تھی۔ امیر موصوف ایک حد تک دولتِ برطانیہ کے زیرِ اثر تھے اور خاص طور پر سلطنت کے خارجی معاملات میں وہ مُعاہدہ کی رُو سے پابند تھے کہ کوئی قدم برطانیہ کے صلاح مشورے کے بغیر نہ اٹھائیں، ادھر ہندوستان سے مولانا عبید اللہ ایک واضح اور متعین مقصد کے پیشِ نظر گئے تھے۔ اس زمانہ میں ہندوستان سے نکلے ہوئے بعض اور لوگ بھی کابل پہنچ گئے تھے۔ نیز عثمانی سلطنت اور جرمنی کی طرف سے بھی چند نمائندے امیر حبیب اللہ خاں کے پاس آئے تھے۔ ان سب کی کوشش یہ تھی کہ افغان انگریزوں سے بھڑ جائیں۔ امیر موصوف بظاہر تو ان سب سے اچھی طرح پیش آئے لیکن انہوں نے برطانیہ سے بگاڑنا

مصلحت کے خلاف سمجھا۔ افغانی سیاست کا یہ دور بڑا پُرآشوب تھا۔ ایک طرف کابل میں برطانی اور رُوسی مدبّر اپنی تدبیروں میں لگے ہوئے تھے اور ان کی کوشش تھی کہ افغانستان غیر جانب دار رہے۔ دوسری طرف ان کے دشمن تھے کہ امیر حبیب اللہ خاں کو ہندوستان پر حملہ کرنے پر اُکساتے تھے۔

ان دنوں کابل ایشیا کا سوئٹزرلینڈ بنا ہوا تھا اور یہاں ہر سلطنت کے مُدبّر اور سیاست دان ایک دوسرے کے خلاف جوڑ توڑ کرنے میں مصروف تھے۔ مولانا نے بین الاقوامی سیاسیات کی اس کش مکش کو دیکھا اور صرف دیکھا نہیں، بلکہ اس میں بطور ایک اہم فرد کے شریک بھی رہے۔ آپ نے کابل میں امیر حبیب اللہ کی حکومت کا بھی غور سے مطالعہ کیا اور استبدادی سلطنتوں کو اندر ہی اندر جو گھُن کھا رہا تھا، وہ آپ کی آنکھوں نے صاف صاف دیکھ لیا۔

مولانا عالمگیر اخوتِ اسلامی کے جذبہ کے ماتحت وطن سے نکلے تھے۔ اور اس وقت ان کا اور ان کے ساتھیوں کا یہ خیال تھا کہ جان پر کھیل کر بھی خلافتِ عثمانیہ کو بچانے کی کوشش کی جائے۔ مولانا نے یہاں آکر دیکھا کہ ہر اسلامی ملک کی اپنی خاص ضرورتیں ہیں اور وہاں کے لوگ مجبور ہیں کہ اپنی قومی ضرورتوں کو مقدم رکھیں۔ اسی سلسلہ میں آپ کو اس بات کا بھی علم ہوا کہ ہر شخص کو اپنے وطن سے، اپنی زمین سے اور اپنی مخصوص روایات سے کتنی شیفتگی اور وابستگی ہوتی ہے۔ اور افغان اور ہندوستانی مسلمان ہونے کے باوجود دونوں اپنا الگ الگ قومی وجود رکھتے ہیں۔ ایک افغان کو یہ گوارا نہیں کہ ایک ہندوستانی کے ماتحت کام کرے۔ اسی طرح ہندوستانی کو بھی افغان کی سرداری کھلتی ہے۔ ہمارے

خیال میں یہ پہلی ٹکر تھی جو مولانا کے "مافوق قومی تصور" کو لگی اور آپ نے محسوس کیا کہ قوم کا وجود ایک مستقل حقیقت ہے۔ مولانا آج کل ہندوستانیت پر جو زیادہ زور دیتے ہیں اور بین الاقوامیت کی بنیاد مستقل قومی وحدتوں پر رکھنا چاہتے ہیں اور ہندوستانی مسلمانوں سے کہتے ہیں کہ جب تک تم ہندوستانی نہ بنو گے، نہ تمھاری اپنے ملک میں عزت ہوگی اور نہ اسلامی ملکوں میں تمھیں احترام کی نظروں سے دیکھا جائے گا۔ کابل کی زندگی کے یہ چند سال مولانا کے ان افکار کو سمجھنے میں بڑی مدد دے سکتے ہیں۔

مولانا کابل ہی میں تھے کہ جنگِ عظیم کا فیصلہ ہوگیا۔ جرمنی نے ہار مان لی۔ اور ترکی خلیفہ فتح مند اتحادیوں کا اسیر ہوگیا۔ مولانا ترکی کی خلافت کو بچانے وطن سے نکلے تھے۔ اب انھوں نے دیکھا کہ وہ خلافت تقریباً ختم ہوگئی ہے اور اخوتِ اسلامی کا برائے نام رہا سہا جو مرکز تھا وہ بھی باقی نہیں رہا۔ ہندوستانی مسلمانوں کی سیاست کا وہ دور جو بلقان اور طرابلس کے ہنگاموں سے شروع ہوا۔ اور جس کے پیشِ نظر ترکی خلافت کے استحکام سے ہندوستان میں اپنے اسلامی وجود کو باوقار بنانا تھا، اب ترکی خلافت کی شکست کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔ ہندوستان میں اس کے بعد اسلامی سیاست کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ مولانا محمود حسن مالٹا کی اسیری کے بعد جب ہندوستان لوٹے تو کانگریس میں شریک ہوگئے اور ان کی جماعت کے دوسرے بزرگ مثلاً مولانا محمد علی، ڈاکٹر انصاری، مولانا شوکت علی اور مولانا ابوالکلام آزاد وغیرہ نے بھی کانگریس میں شرکت کی۔ اسی زمانہ میں کابل میں بھی کانگریس کمیٹی کی ایک شاخ کھولی گئی اور مولانا عبید اللہ

اس کے صدر بنے۔

مولانا کا بیان ہے کہ دورانِ قیام کابل میں امیر حبیب اللہ خاں کے حکم یا مشورہ پر میں انڈین نیشنل کانگریس میں شامل ہوا۔ اس وقت کابل میں بعض انقلابی ہندو بھی موجود تھے۔ امیر صاحب چاہتے تھے کہ ہندوستان کے مسلمان ہندوؤں کے ساتھ مل کر سیاسی کام کریں۔ بدقسمتی سے ہمارے اکثر مسلمان زعماء کو اب تک ہندوستان کی اسلامی سیاست کے اس نئے دور کا صحیح اندازہ نہیں ہوا۔ وہ اب تک بین الاسلامیت کے خواب دیکھ رہے ہیں۔ لیکن مولانا نے افغانستان میں رہتے ہوئے دیکھ لیا تھا کہ اب مصلحت کا تقاضا کیا ہے اور مسلمانوں کی سیاست کا رُخ کیا ہونا چاہیئے۔

اسی زمانہ میں افغانستان میں بھی ایک انقلاب رُونما ہوا۔ امیر حبیب اللہ خاں اپنے سرمائی پایۂ تخت جلال آباد میں کسی نامعلوم قاتل کی گولی کا نشانہ بنے۔ ان کے بعد ان کا بھائی نصر اللہ خاں تخت کا وارث بن کر اٹھا۔ لیکن تقدیر نے مرحوم کے ایک منجھلے صاحبزادہ کی سازگاری کی۔ اور وہ امیرِ افغانستان بن گیا۔ امیر امان اللہ خاں نے برسرِ اقتدار آتے ہی ہندوستان پر حملہ کر دیا۔ ایک مختصر سی لڑائی کے بعد دونوں حکومتوں میں صلح ہو گئی۔ امیر امان اللہ خاں ہز میجسٹی امان اللہ خاں بن گئے۔ افغانستان امارت سے دولت مستقلہ کے بلند مقام پر پہنچ گیا اور خارجی اور داخلی ہر لحاظ سے ہندوستان کی یہ ہمسایہ سلطنت آزاد ہو گئی۔

امیر حبیب اللہ خاں کے زمانہ حکومت کے بعد مولانا نے اعلیحضرت امان اللہ خاں کا دور بھی دیکھا۔ معلوم نہیں کیا وجوہ تھے کہ مولانا نے ۱۹۲۲ء میں افغانستان

چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا۔ کابل سے مولانا روس تشریف لے گئے اور کم و بیش ایک سال آپ کا روس کے سفر اور ماسکو کے قیام میں گزرا۔ ماسکو سے ۱۹۲۳ء میں آپ ترکی چلے آئے۔

مولانا روس انڈین کانگریس کے ایک رکن کی حیثیت سے گئے۔ اس وقت لینن ابھی زندہ تھا۔ زار کا روس ختم ہو چکا تھا اور اس کی جگہ نیا اشتراکی روس بن رہا تھا۔ مولانا نے روس میں اشتراکی انقلاب کے کارکنوں کو سرگرم عمل دیکھا۔ ان کے ولولے، ہمتیں، قربانیاں، جفاکشیاں اور عزت، دولت اور منصب پانے کے خیال سے نہیں بلکہ ایک اعلیٰ مقصد کے لیے خوشی خوشی جانیں دینا ایسی باتیں نہ تھیں کہ مولانا دیکھتے اور متاثر نہ ہوتے۔ ماسکو میں مولانا کا قیام تقریباً ایک برس تک رہا۔ افغانستان کے دوران قیام میں آپ نے علماء کی تنگ خیالی اور اسلامی حکومت کی گراوٹ کے بہت سے مناظر دیکھے تھے۔ اور انھیں اس بات کا یقین ہو گیا تھا کہ علم و مذہب اور دولت و حشمت کے یہ سب بے جان لاشے ہیں۔ اس کے بعد مولانا روس آئے تو انھوں نے بالکل نئی بنیادوں پہ ایک نئے عالم کو تعمیر ہوتے دیکھا۔ آپ ان معماروں کی اولوالعزمی اور بلند خیالی سے متاثر بھی ہوئے۔ لیکن اس کے باوجود آپ کی اسلام کے ساتھ شیفتگی کم نہ ہوئی۔ نیا روس بالکل لادینی تھا، اور مولانا پکے دیندار، لیکن مولانا کی دینداری نے انقلابیوں کی اس لادینی میں بھی صحیح دینی جذبہ کو سرگرم عمل پایا۔ مولانا ماسکو میں بہت سے اشتراکی لیڈروں سے ملے۔ آپ کو اشتراکیت کے مبادی و اصول کے مطالعہ کا بھی موقع ملا۔ آپ نے کھلے دل سے روسی انقلاب کی ہر اچھی چیز کو سراہا۔ اور انقلاب برپا

کرنے والوں کی معجزانہ قوموں کو تسلیم کیا۔ لیکن اس کے باوجود آپ مسلمان ہی رہے اور اسلام روسی انقلاب کی ان ساری بلندیوں سے بھی انھیں بلند تر نظر آیا۔

مولانا کی طبیعت ایسی ہے کہ جس بات کو وہ دل سے مان لیں، کوئی امر اس کے اظہار میں ان کو مانع نہیں ہو سکتا۔ کوئی روک جوان کے آگے قدم بڑھانے میں حائل ہو، مولانا اس روک کو کبھی برداشت نہیں کر سکتے۔ یہ روک کسی کے نام سے ہو۔ مذہب کے نام سے ہو۔ کسی بزرگ کے نام سے ہو۔ مولانا کی طبیعت اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔ ہمیں یقین ہے کہ اگر ان کو اسلام کا انقلاب روس کے انقلاب سے کم تر نظر آتا تو وہ بے کھٹکے اشتراکیت کو قبول کر لیتے لیکن تعجب یہ ہے کہ مولانا ایسی انقلابی طبیعت اور ماسکو کا انقلابی ماحول، پھر بھی مولانا اسلام سے رُوگرداں نہ ہو سکے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ یہ اسلام جو انھیں روس کے انقلاب سے بھی بلند تر نظر آیا تھا، وہ اسلام نہ تھا جس کے عملی نمونے آپ نے ہندوستان اور افغانستان میں دیکھے تھے۔ چنانچہ اب ان کے دل و دماغ میں نام نہاد "اسلامی سماج" اور مُستبد مسلمان بادشاہوں کی "اسلامی حکومتوں" کے لیے مطلق کوئی جگہ نہ رہی تھی۔ انھیں ان کے متعلق شک پہلے ہی تھا۔ لیکن ان کے باطل ہونے کا یقین مولانا کو روس کے سفر میں حاصل ہوا۔

ماسکو سے مولانا ترکی آئے۔ اس وقت مصطفےٰ کمال ترکی کو کمالی ترکی بنا رہے تھے۔ خلافت منسوخ کی جا چکی تھی۔ شرعی قانون کی جگہ سوئٹزرلینڈ کے قانون نے لے لی تھی۔ ترکی ٹوپی ممنوع قرار دی جا چکی تھی۔ شیخ الاسلام کو ترکی سے رخصت کر دیا گیا تھا۔ اوقاف ضبط اور مذہبی مدرسے حکماً بند کر دیے گئے تھے۔

ترکی زبان، عربی حروف کے بجائے لاطینی حروف میں زبردستی لکھوائی جاتی تھی۔ الغرض پرانی زندگی کا ہر رنگ مٹایا جا رہا تھا۔ ایک نئی ترکی بن رہی تھی اور ترک نیا جنم لے رہے تھے۔

مولانا ساڑھے تین سال تک ان سب انقلابات کو اپنی آنکھوں کے سامنے ہوتا دیکھتے رہے۔ ان کے دل پر جو کچھ گزری ہم نہیں جانتے لیکن مولانا علیہ اللہ ایسی طبیعت والے انسان پر اس قسم کے شدید حادثات کا جو اثر ہو سکتا ہے، اس کا اندازہ کرنا زیادہ مشکل نہیں۔ مولانا ان لوگوں میں سے نہیں ہیں کہ جو اپنی پسند کی چیز نہ دیکھیں تو آنکھیں بند کر لیتے ہیں اور اپنے دل کو یہ ڈھارس دے لیتے ہیں کہ اگر ہم اس چیز کو نہیں دیکھ رہے ہیں تو وہ چیز سرے سے موجود ہی نہیں۔ مولانا اپنی آنکھیں ہمیشہ کھلی رکھتے ہیں۔ اور اپنے دل و دماغ پر کسی قسم کی مُہر لگانے کے روادار نہیں۔ چنانچہ مولانا نے روسی انقلاب اور ترکی انقلاب کو خوب دیکھا اور ان دونوں انقلابات کے تجربات کو دل میں لیے وہ اسلام کے اصلی مرکز میں پہنچے۔

ترکی سے مولانا نے سرزمینِ حجاز کا رخ کیا۔ حجاز آتے آتے اٹلی اور سوئٹزرلینڈ کی سیاحت بھی ہو جاتی ہے۔ حجاز آئے تو ابن سعود کی حکومت قائم ہو چکی تھی۔ دس بارہ سال تک مولانا حجاز میں مقیم رہے اور ابنِ سعود کی "خالص اسلامی حکومت" کا نہایت قریب سے مطالعہ کرتے رہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ میں نے حجاز پہنچ کر وہاں کی حکومت سے ایک انڈین کانگریس کے رکن کی حیثیت سے اپنا تعارف کرایا۔ اس سے یہ ہوا کہ حجاز کے

معاملہ میں ہندوستانی مسلمانوں کے اُس وقت جو دو گروہ بن گئے تھے ہمیں اس سے بے تعلق اور غیر جانبدار تسلیم کر لیا گیا اور مجھے ارضِ مقدسہ میں رہنے کی اجازت مل گئی۔ مولانا کا یہ سارا زمانہ درس و تدریس میں صرف ہوا۔ آپ کو بعض ہندوستانی اور عرب احباب سے کتابیں مل جاتیں، آپ یا تو مطالعہ کرتے یا جاوی اور ہندوستانی طلباء کو پڑھایا کرتے۔ ان دس بارہ برسوں میں آپ نے شاہ ولی اللہؒ کی تصنیفات کو بالاستیعاب بار بار پڑھا اور ہندوستان کی اسلامی تاریخ اور مسلمانوں کی تیرہ سو سال کی تاریخ پر تنقیدی نظر ڈالی۔

حجاز کے زمانۂ قیام میں مولانا سیاسی سرگرمیوں سے بالکل دُور رہے اور آپ نے سارا وقت مطالعہ و تدریس میں گزارا۔ جب کبھی کسی کو مولانا کے مکان پر جانے کا اتفاق ہوتا تو وہ آپ کا کمرہ کتابوں سے بھرا ہوا پاتا۔ ایک طرف مصر کی تازہ بتازہ اور نو بنو عربی تصنیفات نظر آتیں۔ دوسری طرف اردو کی نئی مطبوعات اور تازہ رسالے پڑے رہتے اور شاہ ولی اللہ اور ان کے خانوادۂ علم کی کتابیں تو سب سے نمایاں جگہ پر ہوتیں۔

حجاز میں مولانا نے دس بارہ سال کا طویل زمانہ گزارا۔ اور اس عزلت میں وہ اپنی گزشتہ زندگی اور اس کے تجربات کا برابر جائزہ لیتے رہے۔ اس زمانہ میں انھوں نے اپنے افکار بھی مرتب کیے اور چونکہ ان افکار کی افادیت اور صداقت کو وہ عملی دنیا میں کامیاب ہوتا دیکھ چکے تھے۔ اس لیے ان کے سچے ہونے پر اُن کو غیر متزلزل یقین تھا۔ مولانا چاہتے تھے کہ اپنی اس بصیرت کو عام کریں اور طول طویل تجربوں کے بعد جو کچھ انھوں نے سیکھا ہے اسے دوسروں کو بھی سکھائیں لیکن حجاز والے نہ اُن کی باتیں سمجھ سکتے تھے اور نہ انھیں اُن کی ضرورت

تھی۔ ان افکار و خیالات سے صرف مولانا کے اہلِ وطن ہی فائدہ اٹھا سکتے تھے۔ اس لیے جب انھیں واپس آنے کا موقع ملا تو انھوں نے حکومت کی وہ تمام قیود و شرائط مان لیں جن کو مانے بغیر ان کا ہندوستان آنا مشکل تھا۔ مولانا زندگی کے آخری دنوں میں صرف اسی غرض سے وطن آئے ہیں کہ اپنے اہلِ وطن کے سامنے اپنے چوبیس برس کے تجربات کا حاصل پیش کیں۔

۷ مارچ ۱۹۳۹ء کو مولانا کراچی کے ساحل پر اترے اور آپ نے اترتے ہی اپنے خیالات کی اشاعت شروع کر دی۔ مولانا نئے عزم و استقلال کے ساتھ اپنے وطن لوٹے ہیں۔ چوبیس برس کا جلاوطنی کا زمانہ جو بقول اُن کے پیہم خطرات کا سامنا کرنے گزرا اور اس طویل مدت میں شاید ہی ان کی ایک رات کبھی اطمینان سے کٹی ہو۔ مولانا بے تاب ہیں کہ اس طویل مدت میں جو جو باتیں ابھر ابھر کر ان کے دل کے اندر ہی اندر دبی رہیں۔ انھیں بے محابا کھلے بندوں سب کو سنائیں۔ مولانا کی یہ باتیں بعض لوگوں کو بڑی تلخ گزرتی ہیں لیکن وہ جانتے نہیں کہ مولانا نے جو حقائق دیکھے ہیں، وہ کتنے تلخ ہیں اور ان تلخ حقائق کا جاننا ہندوستان والوں کے لیے کتنا ضروری ہے۔

مولانا کہتے ہیں کہ یہ گھروندے جو تم نے بنا رکھے ہیں اور انھیں تم فلک الافلاک سے بلند سمجھتے ہو، یہ گھروندے زمانہ کے ہاتھ سے اب بچ نہیں سکتے۔ تمھارا تمدن، تمھارا سماج، تمھارے افکار، تمھاری سیاست اور تمھاری معاشرت سب کھوکھلی ہو چکی ہے۔ تم اسے اسلامی تمدن کہتے ہو، لیکن اس تمدن میں اسلام کا کہیں شائبہ بھی نہیں۔ تم مذہب کا نام لیتے ہو لیکن یہ مذہب محض تمھاری ہٹ دھرمی کا

نام ہے مسلمان بنتے ہو تو اسلام کو سمجھو۔ یہ اسلام جسے تم اسلام کہتے ہو یہ تو کفر سے بھی بدتر ہے، تمھارے امیر جاہ پرست ہیں۔ حکمران شہوات میں پڑے ہیں اور غریب طبقے توہمات کا شکار ہو رہے ہیں۔ بدلو۔ ورنہ زمانہ تمھارا نشان تک بھی نہ چھوڑے گا۔ سنبھلو، ورنہ مٹا دیے جاؤ گے۔

مولانا جو کچھ کہتے ہیں۔ یہ ان کے محض نظریے نہیں ہیں۔ انھوں نے "مقدس سماجوں"، "خدائی نظاموں اور "الٰہی حکومتوں" کو ٹوٹتے دیکھا ہے اور ان کا کہنا یہ ہے کہ یہ سماج، نظام اور حکومتیں مقدس اور الٰہی نہ تھیں۔ ان ناموں سے لوگوں نے اللہ کی مخلوق کو لوٹا اور اپنے شخصی اقتدار کے لیے مذہب کی آڑ لی۔ سلطان عبد الحمید "ظلّ اللہ" کہلاتا تھا معزول ہوا اور آج اس کا خاندان دربدر پھر رہا ہے۔ امیر حبیب اللہ خاں اپنے ہی وطن والوں کے ہاتھ سے قتل ہوا۔ زار کا جو انجام ہوا سب جانتے ہیں۔ بدقسمتی سے ہندوستان والے اب تک شیشے کے کمروں میں بند ہیں۔ اس لیے یہاں "مقدس" "خدائی" اور "الٰہی" القاب سے خلق خدا کو گمراہ کیا جا رہا ہے۔ لیکن اب زمانہ بدل چکا ہے۔ انقلاب کی گھڑی قریب آ گئی ہے۔ ان ناموں سے دنیا کو دھوکا نہ دو۔ نفس پرستی کو خدا پرستی نہ کہو۔ تمھارا یہ کھوکھلا سماج اور بے روح تمدن چند دن کا مہمان ہے۔ اس کو خود بدل لو تو بہتر ہے۔ ورنہ زمانہ کا ریلا اسے بدل دے گا۔ اور اس وقت تم کہیں نظر نہ آؤ گے۔ مولانا کی ان باتوں سے اکثر لوگ سیخ پا ہو جاتے ہیں اور ان کو برا بھلا کہنے سے بھی نہیں جھجکتے۔ یہ لوگ جانتے نہیں کہ ان کے اردگرد، دور و نزدیک کتنے بڑے بڑے طوفان اٹھ رہے ہیں۔ جن کے سامنے طوفان نوح کی بھی کوئی حیثیت نہیں۔ مولانا کی دور رس

نگاہ ابھی سے اس طوفان کو اٹھتا دیکھ رہی ہے۔ اور وہ اپنی قوم کو اسی آنے والے ہولناک انجام سے ڈراتے ہیں۔

مولانا نے جس مقصد کے لیے آج سے پچاس ساٹھ برس پہلے اپنا گھر بار چھوڑا تھا آج اسی مقصد کی خاطر اپنے دوستوں، نیازمندوں اور بزرگوں کو چھوڑنے سے نہیں جھجکتے۔ جب انھوں نے اوائل عمر میں ماں کی مامتا اور بہنوں کی محبت کی پروانہ کی تو اب جبکہ آپ کی عمر ستر برس سے تجاوز کر چکی ہے اور آپ کا ایک پاؤں قبر میں ہے اور دوسری دنیا سامنے بے حجاب نظر آ رہی ہے، کیسے ممکن ہے کہ وہ کسی محبت، عزّت یا شان کی خاطر وہ بات کہنا چھوڑ دیں جسے وہ حق سمجھتے ہیں۔

غرض مولانا عبید اللہ سندھی کی ساری زندگی ایک جستجو، ایک ولولہ، ایک عزم اور ایک انتھک اور مسلسل جد و جہد میں گزری ہے اور آج بھی ستر سال کی عمر میں وہ جوانوں سے کہیں زیادہ ہمت اور مشقت سے سرگرمِ عمل ہیں۔ کبھی وہ بیت الحکمت جامعہ نگر میں پہروں طلبہ میں بیٹھے درس دیتے نظر آتے ہیں۔ نہ انھیں آرام کا خیال ہے اور نہ کھانے پینے کا ہوش۔ کڑاکے کی سردی کی پروا نہیں اور نہ جھلستی لُو کا احساس ہوتا ہے۔ کوئی استفادہ کے لیے خدمت میں حاضر ہو تو ساری رات اس کو سمجھاتے آنکھوں میں کاٹ دیتے ہیں۔ اور ان پر ذرا بھی اضمحلال کے آثار نظر نہیں آتے۔ کبھی سندھ کے ریگستان میں گوٹھ پیر جھنڈا کے مقام پر درس و تدریس میں لگ جاتے ہیں۔ وہاں زمین خریدنے کی صلاحیں ہوتی ہیں۔ عمارت کا نقشہ بنتا ہے۔ اور مادی حالات سازگار نہیں ہوتے تو کھلی زمین میں جھونپڑیا میں طلبہ کو لے کر بیٹھ جاتے ہیں۔ ہمت ہے کہ شکست قبول نہیں کرتی اور ایمان۔

ہے کہ عمر کے ساتھ ساتھ اور پختہ ہوتا جاتا ہے۔

وحدتِ انسانیت

مولانا کی زندگی کا ماحصل یہ ہے کہ آدمی ایک عقیدہ رکھے اور اس کو عملی دنیا میں مادی شکل دینے کے لیے مسلسل جہاد کرتا رہے۔ انسان اپنے آپ سے جہاد کرے۔ اپنے خاندان والوں سے جہاد کرے۔ اپنے سماج سے جہاد کرے۔ رسوم و رواج کے خلاف جہاد کرے۔ قوم اس کے عقیدہ کی راہ میں حائل ہوتی ہے تو اس سے جہاد کرے۔ اور اگر وہ دیکھتا ہے کہ ساری دنیا اس کے عقیدہ کی رُو سے غلط کار ہے، تو وہ اس کے خلاف بھی جہاد کرے، مولانا کے نزدیک اگر عقیدہ محض عقیدہ رہتا ہے اور خارج میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ تو یوں سمجھنا چاہیئے کہ عقیدہ ناپختہ ہے۔ اسی طرح اگر کوئی عقیدہ رکھے بغیر جہاد کرتا ہے تو اس کا یہ جہاد بھی ناقص ہے اور اس سے کچھ حاصل نہیں ہوگا۔

مولانا فرماتے ہیں کہ میں نے زندگی میں عقیدہ اور جہاد کا یہ سبق قرآن مجید سے سیکھا اور اس سبق کا عملی نمونہ مجھے رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہؓ کی زندگیوں میں بدرجۂ اتم نظر آیا۔ مولانا نے ایک دفعہ فرمایا۔ کہ یہ جذبہ بچپن ہی سے مجھ میں تھا۔

مجھے بچپن ہی سے سکھوں [illegible] میری
[illegible] میرے
[illegible]
[illegible] مجھے [illegible]
[illegible] مجھے [illegible] سے نفرت ہو گئی [illegible] کو
حکومت [illegible] شاہ اسمٰعیل شہید سے مجھے خاص طور پر
[illegible] ہوئی۔ [illegible] میرے لیے کشش کا باعث بنی۔ ان
شخصیتوں نے میرے جذبہ جہاد کو [illegible] ان کی تعلیمات نے میرے عقیدہ کو
وسعت [illegible] بخشی [illegible] جو بچپن میں صرف پنجاب اور سکھوں تک محدود تھا
شاہ اسمٰعیل شہید، شاہ ولی اللہ کی برکت سے اتنا وسیع ہوا کہ وہ ساری انسانیت پر محیط
ہو گیا۔ ان مرشدوں نے مجھے بتایا کہ قرآن صرف مسلمانوں کی کتاب نہیں بلکہ کل انسانیت
کا صحیفہ ہے اور مجھے اس کا مطالعہ کرتے آج پچاس ساٹھ برس ہونے کو ہیں۔ لیکن
مجھے ان بزرگوں کی بات پر آج تک کبھی شک نہیں ہوا۔

مولانا کے خیال میں قرآن مجید کل انسانیت کے بنیادی فکر کا ترجمان ہے۔
اور یہ بنیادی فکر نہ کبھی بدلا ہے اور نہ آئندہ کبھی بدلے گا اور سارے ادیان، مذاہب
اور فلسفوں کا اصل الاصول یہی فکر ہے۔ اس بنیادی فکر کو فطرت اللہ کہہ لیجئے، اُسے
دین کا نام دیجئے۔ یا اسے ضمیر انسانی سے تعبیر کیجئے۔ اسی ضمیر انسانی کی ترجمانی انبیاءؑ
صلحاء اور حکماء کرتے آئے ہیں۔ مرور زمانہ کے ساتھ ساتھ اصلی فکر میں باہر سے کدورتیں
شامل ہوتی گئیں اور بار بار نئے نذیر اور بشیر کی ضرورت پڑی۔ قرآن مجید اسی بنیادی

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ہے۔ جو تغیر انسانیت کے تقاضوں [illegible] ہے، وہ حق ہے۔
اور جو تغیر انسانیت کے تقاضوں [illegible] نہیں ہو سکتی۔ ان معنوں

میں قرآن مجید مولانا کا عقیدہ بنا۔ اور قرآن کے نظام کو عملی شکل دینے کے لیے جدوجہد کرنا زندگی کا مقصد ٹھہرا۔

قرآن کے اصولوں پر اس دنیا میں خالص انسانیت کا قیام مولانا کا عقیدہ ہے۔ اُن کے نزدیک خالص بے میل انسانیت ہی فطرۃ اللہ کی محافظ ہے۔ اور سچا دین اگر ہے تو یہی ہے۔

مولانا اپنے اس خیال کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اسلام کی تعلیمات کا لُبّ لباب قرآن مجید کی آیت "هُوَ الَّذِيْ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ ۝" ہے۔ یعنی قرآن کا مقصود اصلی سب دینوں سے اعلیٰ دین یعنی سب فکروں سے بلند تر فکر یا سب سے بلند بین الاقوامی نظریہ جو زیادہ سے زیادہ انسانیت پر جامع ہو پیش کرنا اور اس پر عمل کرانا ہے۔ یہ دین دوسرے ادیان کو مٹانے نہیں آیا۔ یہ سب ادیان کی بنیادی صداقتوں کو تسلیم کرتا ہے اور سب قوموں کے وجُود کو مانتا ہے۔ لیکن اس کا کہنا یہ ہے کہ تاریخ میں یہ ہوتا آیا ہے کہ ایک قوم ایک مذہب کو اختیار کرتی ہے اور جوں جوں زمانہ گزرتا ہے، وہ اسے اپنے رنگ میں رنگتی جاتی ہے اور اس طرح انسانی دین قومی دین بن جاتا ہے لیکن اُس قوم کا اصرار ہوتا ہے کہ اس کا دین ہی ساری انسانیت کا دین ہے۔ اور صرف یہی قوم انسانیت کی حامل اور نمائندہ ہے۔ بے شک ابتدا میں ان کا یہ فکر دین انسانی ہوتا ہے اور اس میں ہر رنگ اور ہر نسل والے کو بار مل جاتا ہے۔ لیکن آہستہ آہستہ یہ قومی بن جاتا ہے اور آخر میں نوبت یہاں تک پہنچتی ہے کہ ہر فرد یہ سمجھنے لگتا ہے کہ

ہیں اور صرف میں ہی حق پر ہوں۔ باقی لوگ سب گمراہ اور کافر ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ وہ دین جو ساری انسانیت کا شیرازہ بند بن کر آتا ہے۔ ایک وقت آتا ہے کہ وہ انتہائی انتشار اور نزاع کا باعث بن جاتا ہے۔ قرآن اسی کو کفر قرار دیتا ہے۔

قرآن نے یہ کیا کہ ان تمام قومی مذاہب کو جو انسانیت کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے کا سبب بن گئے تھے، مردود قرار دیا۔ اور یہ تلقین کی کہ خدا کا سچا مذہب وہ ہے جو خدا سے زیادہ قریب ہو اور خدا سے قربت کے معنی یہ ہیں کہ وہ فرقوں اور قوموں سے بالاتر ہو کر ساری انسانیت کو اپنے دامن میں سمیٹ لے۔ مولانا کے نزدیک قرآن نے تمام اقوام، ادیان اور مذاہب کے مرکزی نکات کو جو کل انسانیت پر منطبق ہو سکتے ہیں، یکجا کیا اور ساری دنیا کو یہ دعوت دی کہ صرف یہی ایک اساس ہے جس پر صحیح انسانیت کی تعمیر ہو سکتی ہے۔ اگر یہودیوں کی قوم میں اس انسانیت کا فقدان ہے، تو وہ خواہ اپنے منہ سے "اَبْنَاءُ اللّٰهِ وَاَحِبَّاؤُهٗ" بنیں گمراہ ہیں۔ اگر عیسائی اس سے خالی ہیں تو ان کا "ابن اللہ" کا ماننا کسی کام نہ آئے گا۔ اور اگر ہندوؤں میں انسانیت کی کمی ہے تو ان کا پوتر ہونا محض خام خیالی ہے، اسی طرح مسلمانوں پر بھی اس حکم کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ قرآن ایک میزان ہے جس میں سب تولے جا سکتے ہیں۔ ہندو، مسلمان، یہودی اور عیسائی کی اس میں کوئی تمیز نہیں۔ جو رائی برابر بھی کم نکلا اس کی پرسش ہو گی۔

مولانا کے نزدیک اصل دین یہی ہے، باقی سب رسوم اور روایتیں ہیں۔ قرآن کا مقصد انسانیت کو ان رسوم اور روایتوں کے بندھنوں سے آزاد کرانا ہے۔ بدقسمتی سے ہر قوم نے ان رسوم کو اصلی مذہب سمجھ لیا اور ان کے پیچھے

لیکن [illegible] حد سے بڑھ گئے [illegible] بت بن گئے

[illegible] جب یہ مذہب [illegible] اصل [illegible] ہو گئی [illegible]

[illegible] مذہب [illegible] مذہب [illegible]

[illegible] مذہب [illegible] حاصل ہو جائے تو

[illegible] فرق ہو جاتا ہے۔

[illegible] رسوم [illegible] سے جدا [illegible]

[illegible] ان کا کہنا ہے کہ [illegible] جب

[illegible] اسباب و حالات [illegible] ہوتی ہے [illegible] کے

[illegible] ان رسوم کے [illegible] زمان و مکان کے

[illegible] ہونا چاہیے کہ ان رسوم کو رسوم ہی سمجھا

جائے۔ لباس کو لباس ہی رہنے دے صاحب لباس نہ مان لیا جائے۔ لیکن جب لباس پوجا جانے لگے اور رسوم ہی اصل مذہب کا درجہ حاصل کر لیں اور اکثریت قبا کو قبا سمجھنے سے عاری ہو جائے۔ تو پھر یہ رسوم بت بن جاتے ہیں اور جس طرح کبھی لات و ہبل کو ریزہ ریزہ کر دیا گیا تھا، انھیں بھی توڑ پھوڑ دینا پڑتا ہے قرآن اسی توحید کی دعوت دیتا ہے اور اس کے خلاف تمام شعائر کو کفر سمجھتا ہے یہ شعائر کفر ہمیشہ پتھر اور سونے چاندی کے بت نہیں ہوتے۔ ہماری رسوم ہمارے اخلاقی معیار، ہمارے آداب و اطوار اور ہمارے نام نہاد مذاہب بھی ایک وقت میں بت بن جاتے ہیں۔ اور جس طرح پہلے کبھی پتھر کے بت غیر اللہ بن گئے تھے۔ اسی طرح جب رسوم کے بت غیر اللہ بن جائیں تو ان کے خلاف بھی قرآن

جہاد کی تلقین کرتا ہے۔ اصلی مذہب اور رسوم کے اس نازک فرق کو مولانا یوں بیان فرماتے ہیں۔

"اقوام میں کسی تحریک کو محفوظ کرنے کا یہ اساس ہے۔ جو چیز متوسط طبقے میں آجائے وہ چیز فنا نہیں ہو سکتی۔ ادنیٰ طبقہ اس کی تقلید کرتا ہے اور اعلیٰ طبقہ جو کچھ کہتا ہے اس کی عملی صورت یہی ہوتی ہے جو متوسط طبقہ میں ہے۔ شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ میں اسے "رسوم" سے تعبیر کرتے ہیں۔ ایک حقیقت اور حکمت کو جب تک رسم نہ بنایا جائے وہ انسانیت کے لیے مفید نہیں ہو سکتی۔ امام ولی اللہ تمام شرائع الٰہیہ کے اندر رسوم کو مرکز مانتے ہیں۔ قرآن عظیم نے اس کو "معروف" کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔"

بے شک رسوم قابلِ احترام ہیں، لیکن اُس وقت تک جب تک وہ حقیقت اور حکمت سے بہرہ ور رہتی ہیں۔ لیکن جب رسوم کھوکھلی ہو جائیں، اور ان کے اندر صحیح رُوح باقی نہ رہے تو پھر ان کا وجود اور عدم وجود برابر ہوتا ہے اور ان کا بدلنا یا اُن کی تجدید لازمی ہو جاتی ہے۔ یہ ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے اور ہمیشہ ہوتا رہے گا۔ ردوبدل اور تجدید کا یہ عمل اس لیے ضروری ہے تاکہ انسان ان رسوم میں پڑ کر بھُول نہ جائے کہ سارے انسان ایک ہیں اور قوموں، فرقوں اور طبقوں کی تقسیم حقیقی نہیں۔ دراصل سب کی اصل ایک ہے۔ ساری انسانیت ایک ہے۔

لہ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک۔ صفحہ نمبر ۳۷

کل کائنات ایک ہے۔ اور جو کچھ ہمیں نظر آتا ہے سب ایک ہی وجود سے نکلا ہے۔ اور یہ وجود ایک ہی ذات کا پرتو یا فیضان ہے۔ ہر ذرّہ میں اسی وجود کا ظہور ہے۔ اور ہر انسان میں اُسی نور کی جلوہ گری ہے۔

قوموں کی زندگی میں ایک دَور ایسا آتا ہے، جب تعینات، قوانین اور مذاہب پردے بن کر کُل اور جُزو کے درمیان حائل ہو جاتے ہیں۔ تو اُس وقت فطرتِ انسانی ان کے خلاف بغاوت کرتی ہے اور نئے دَور کا ظہور ہوتا ہے۔ جس میں ہر فرد کا رشتہ پھر نئے سرے سے رُوحِ کُل سے جُڑ جاتا ہے۔ یعنی جب کسی قوم کی حالت یہ ہو کہ بقول اقبالؒ:

دانش و دین و علم و فن بندگیٔ ہوس تمام
عشق گرہ کشائے کا فیض نہیں ہے عام ابھی
جوہرِ زندگی ہے عشق جوہرِ عشق ہے خودی
آہ کہ ہے یہ تیغِ تیز پردگیٔ نیام ابھی

اُس وقت کیا تمدن، کیا تصوف، کیا شریعت اور کیا کلام سب کے سب بُت بن جاتے ہیں۔ حقیقت خرافات میں کھو جاتی ہے۔ اور مذہب روایات کا طومار بن جاتا ہے۔ جوہرِ زندگی کی آگ بجھ جاتی ہے۔ اور انسان راکھ کا ڈھیر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ پھر انسانیت نئی تجلی کا انتظار کرتی ہے اور آخر کار طور سے یہ آواز اٹھتی ہے:-

کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے
پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اٹھا دو

یہ عمل تاریخ میں برابر ہوتا رہتا ہے اور جس دن انسانیت اپنے اس نقطۂ زندگی سے محروم ہو گئی۔ وہ دن انسانیت کی موت کا ہو گا۔ یہ رُوح ہے قرآن کی تعلیمات کا۔

مولانا وحدتِ انسانی کیا، کُل کائنات کی وحدت کے قائل ہیں۔ لیکن جس طرح کائنات کی کثرت صاحبِ نظر کو پریشان نہیں کرتی اور وہ جانتا ہے کہ ان سب مختلف شکلوں میں ایک ہی جلوہ عکس ریز ہے۔ اسی طرح مولانا کو انسانوں کا قوموں گروہوں اور افراد میں بٹا ہونا وحدتِ انسانیت کے منافی نظر نہیں آتا۔ وہ اس تقسیم کو مٹانا غیر فطری سمجھتے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ یہ کبھی ہو نہیں سکتا۔ فرد ایک مستقل اکائی ہے، جماعت ایک اکائی ہے جو افراد پر مشتمل ہے۔ اس طرح ایک قوم اپنی جگہ مستقل وجود رکھتی ہے۔ اور انسانیت سب قوموں کو اپنے احاطہ میں لیے ہوئے ہے۔ فرد کا صالح ہونا اس بات پر منحصر ہے کہ وہ جماعت کا اچھا جزو ہو۔ اچھی جماعت وہ ہے جو قوم سے تضاد نہیں ائتلاف رکھتی ہو اور اچھی قوم اُسے کہیں گے جو کُل انسانیت کے لیے جزو صالح کا حکم رکھتی ہو۔ انفرادیت ان معنوں میں کہ ہر فرد، ہر جماعت اور ہر قوم دوسرے سے برسرِ نزاع ہو اور کُل مل کر ایک مجموعی انسانیت نہ بن سکیں غلط اور مردُود ہے۔

اس سب بیان کا حاصل یہ ہے کہ مولانا وحدتِ انسانیت کو مانتے ہیں۔ قرآن مجید کو اسی وحدت کا شارح سمجھتے ہیں اُن کے نزدیک قرآن کی تعلیمات کا مقصُود یہی ہے کہ اس وحدت کا قیام عمل میں آئے اور لوگ عقیدۃً، عملاً اور علماً موحد بن جائیں۔

خدا پرستی، انسان دوستی

مولانا کے نزدیک ساری آسمانی کتابیں دراصل اسی وحدتِ انسانیت کی ترجمان ہیں۔ اور حقیقت شناس حکیم بھی اسی فکر کے مفسر تھے۔ لیکن ہُوا یہ کہ ان کے متبعین نے اپنی اپنی ٹولیاں بنالیں اور اپنی ٹولی اور اپنی ٹولی کی بات کو وہ ساری انسانیت کا مدعا بنا بیٹھے۔ ایک دفعہ اس سوال کے جواب میں کہ ہر قوم کا دعویٰ ہے کہ ہمارا نبی آخری ہے اور ہمارا دین سب سے سچا دین ہے۔ ہر قوم اس کے ثبوت میں دلیلیں دیتی ہے، برہان و منطق کے زور سے اپنی بات منوانے پر اصرار کرتی ہے۔ دوسروں کی کتابوں میں مین میخ نکالتی ہے اور خود ان کی کتابوں پر اعتراضات ہوں تو ان کی صفائی پیش کرتی ہے۔ کیا ایک حقیقت کا جویا اس صورت حال سے پریشان نہیں ہو جاتا؟ آخر یہ کیسے پتہ چلے کہ اصل ہدایت کہاں ہے؟ اور حق کیا ہے؟

مولانا نے فرمایا کہ ان الجھنوں سے نکلنے کا صرف ایک ہی حل ہے

اور وہ یہ کہ مذاہب اور آراء کے ان اختلافات کو ایک طرف رکھو اور عام انسانیت کی تاریخ کا مطالعہ کرو اور پھر پتہ لگاؤ کہ آخر مجموعی انسانیت کا طبعی تقاضا کیا ہے انسان کن باتوں سے قعر تنزل میں گر رہے۔ اور کون سے اصول تھے جن پر چل کر وہ بام رفعت پر پہنچے۔ اس تلاش و تفحص کے بعد انسانوں کی اس طول و طویل تاریخ میں جو اصول سب قوموں میں آپ کو مشترک نظر آئیں گے، وہ فطرۃ اللہ ہے اور یہی "الدین القیم" ہے۔ اور جو تعلیم مجموعی انسانیت کی فطرت کے مطابق ہوگی، وہی حق ہے۔

قرآن مجید کے برحق ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایسی تعلیم دیتا ہے جو سب انسانوں کے فطری رجحانات کی آئینہ دار اور ساری نوع انسانی کے فائدہ کے لیے ہے۔ لیکن اگر قرآن کو ایک فرقہ یا گروہ کی کتاب بنا دیا جائے تو پھر یہ ثابت کرنا کہ وہ ازلی اور ابدی ہے اور اس کی تعلیمات سب کے لیے ہیں اور ہر زمانہ کے لیے ہیں، بڑا مشکل ہے۔ قرآن کی عالمگیریت محض اس بنا پر ہے کہ وہ کل انسانیت کی کتاب ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ قرآن کے بعض طالب علم جنھیں میں محض طالب علم کہوں گا، قرآن کے عالم نہ کہوں گا، قرآن کے الفاظ کے معنی کر کے سمجھ لیتے ہیں کہ یہ مفہوم ہے قرآن کا۔ اور اسی مفہوم کے مطابق وہ قرآن کی تعلیمات کو عملی جامہ پہنانے کے مدعی ہوتے ہیں۔ یہ لوگ دوسرے مذاہب اور فلسفیانہ تصورات والوں کے سامنے جب قرآن کے اپنے اس مفہوم کو پیش کرتے ہیں تو انھیں مطلق اپنی بات سمجھا نہیں سکتے۔ اب ایک طرف تو ان کا یہ دعویٰ ہوتا ہے کہ قرآن

کی تعلیم عالمگیر اور ہمہ گیر ہے اور دوسری طرف ان کی قرآن فہمی کا یہ حال ہوتا ہے کہ وہ اپنے مخصوص گروہ کے سوا کسی غیر مذہب والے صاحب عقل اور لامذہب سوچنے والے معقول آدمی پر اپنا مفہوم واضح نہیں کر سکتے۔ مولانا نے فرمایا کہ میں ان لوگوں سے کہوں گا کہ آپ نے قرآن کا مفہوم صحیح طور پر نہیں سمجھا۔ یہ مفہوم جسے آپ قرآن کا لبّ لباب کہتے ہیں، آپ کے اپنے ذہن کی پیداوار ہے۔ یا اپنے خاص گروہ اور ٹولی کا نظریہ۔

مولانا کا ارشاد ہے کہ میں قرآن کو اس طرح نہیں سمجھتا۔ میرا یہ عقیدہ ہے کہ انسانیت کی ترقی کے لیے ہر دور میں اچھے لوگ آتے رہے ہیں۔ ان حق شناس بندوں نے انسانوں کی ہدایت کے لیے اپنے اپنے وقت میں تعلیمات الٰہی کی تبلیغ کی اور اس طرح انسانیت کا قافلہ منزل بمنزل آگے قدم بڑھاتا چلا گیا۔ عہد ماضی کے یہ روشن نقوش انسانی تاریخ کے صفحات پر کم و بیش کچھ ردّ و بدل کے ساتھ ثبت ہیں۔ قرآن کے عالم کو چاہیئے کہ وہ تاریخ کے مطالعہ سے معلوم کرے کہ انسانی ترقی کے عام اور غیر متبدّل قوانین کون سے ہیں۔ اس کے بعد وہ قرآن میں تفحص کرے وہ دیکھے گا کہ قرآن انہی عالمگیر اور ناقابلِ تغیر اصولِ حیات کو پیش کرتا ہے یہ قرآن کا صحیح مفہوم ہے۔ اور یہی چیز ہے جو ازل سے ابد تک قائم رہے گی۔ اور اسی کے ماننے میں تمام انسانوں کا بھلا ہے۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے، تمام انسانوں میں ایک وحدتِ فکری ہے اور ان میں یہی ایک نقطۂ اشتراک ہے اور اسی سے تمام ادیان، اجناس اور اقوام کے تنازعات ختم ہو سکتے ہیں۔ نیز قرآن اور دوسری الٰہی کتابیں اسی وحدتِ فکری کی ترجمان

ہیں۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ہر مذہب نے اپنی ایک ملت بنائی اور اس ملت کو اپنے لئے شریعت یعنی قانون بنانے کی ضرورت پڑی۔ ایک ملت نے ایک وضع اختیار کی اور دوسری ملت نے دوسری وضع۔ ایک کی شریعت کچھ اور تھی اور دوسری کی کچھ اور۔ اب اگر ہم ان تمام ادیان کی وحدت مان لیں، تو شریعتوں کے ان اختلافات کا کیا جواب ہے؟

مولانا فرماتے ہیں کہ قانون نتیجہ ہوتا ہے ایک خاص قوم کے خاص حالات اور خاص زمانے کے تقاضوں کا۔ زمانہ بدلتا ہے اس کے ساتھ اس کے تقاضے بھی بدلتے ہیں اور حالات میں بھی تبدیلی ہوتی ہے۔ "کُلَّ یَوۡمٍ ھُوَ فِیۡ شَاۡنٍ" ہر نیا زمانہ "شان اللہ" ہے۔ اور اللہ کے "شیون" کی نہ کوئی حد ہے اور نہ حساب۔ نئے زمانے کو نہ ماننا اور اس کے تقاضوں کا انکار کرنا "شیون اللہ" کا انکار ہے۔ شاہ ولی اللہ کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے قرآن کی تعلیم کا صحیح تجزیہ کیا۔ حکمت جو دائمی سرمدی اور عالمگیر ہے، اس کو قانون سے نمایاں کر کے دکھایا۔ چونکہ قانون کا قوم کے مزاج اور حالات سے متاثر ہونا ضروری ہوتا ہے، اس لیے قانون ابدی اور سرمدی نہیں ہو سکتا۔ ابدیت صرف حکمت کو ہے اور قانون کی حیثیت ایک نمونہ اور مثال کی ہوتی ہے۔

اب اگر قرآن کو یوں سمجھا جاتے تو آدمی ہر عامی و فاضل کو قرآن کا مفہوم ذہن نشین کرا سکتا ہے۔ اپنے مذہب والے کو بھی سمجھا سکتا ہے اور غیر مذہب اور لامذہب والے کو بھی قائل کر سکتا ہے۔ مولانا نے فرمایا کہ میرے خیال میں ہر وہ شخص جو سوچتا ہے اور سوچ سمجھ کر دنیا میں چلنے کا خیال رکھتا ہے، وہ

کسی مذہب کا ہو یا اس کا کوئی مذہب نہ ہو۔ وہ قرآن کے اس مفہوم کو ضرور مانے گا اور اصل میں یہی مطلب ہے قرآن مجید کے اس ارشاد کا "ھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ"

ایک مصنف نے لکھا ہے کہ "تاریخ" انسان کی زندگی کی کہانی ہے حقیقت میں سب انسانوں کی اصل ایک ہی ہے۔ لیکن ہر انسان کو مختلف حالات اور مختلف زمانوں کا سامنا کرنا پڑا۔ اس لیے اس کے کام کاج اور اس کی بات چیت میں یکسانیت نہ رہی۔ کوئی گرم ملک میں پیدا ہوا وہ کالا ہو گیا۔ کسی کو سرد ملک میں جگہ ملی تو سفید بن گیا۔ کسی کی سوچ بچار اسے کہیں لے گئی۔ اور کوئی دوسرے راستے سے منزلِ مقصود پر پہنچا۔ مظاہر کے ان اختلافات کی بنا ماحول کے اختلافات پر ہے۔ ورنہ سب انسانوں کی جبلت ایک ہی سی ہے اور سب کے بنیادی محرکات عمل بھی یکساں ہیں۔ لیکن تجربات ہر ایک کے جدا جدا ہیں۔ کیونکہ ہر ایک کو قسمت نے الگ الگ تجربہ گاہ اور مختلف وسائل تجربہ عطا کئے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم انسانی تاریخ میں وحدت اور انفرادیت دونوں ساتھ ساتھ پاتے ہیں۔

اسی خیال کو ایک اور مصنف یوں ادا کرتے ہیں۔ آپ کسی عرب کے ہاں مہمان بن کر جائیے۔ اگر اس کو آپ کی غیر معمولی عزت افزائی منظور ہو گی تو جب آپ اس کے گھر کی دہلیز پر قدم رکھیں گے تو وہ ایک دنبہ لائے گا اور آپ کے پاؤں سے اُسے چھوکر وہیں آپ کے سامنے ذبح کر دے گا۔ اس کے برعکس کسی ہندو کے مہمان بنئے تو وہ پھولوں کے ہاروں سے آپ کی تواضع کرے گا۔ دونوں میں جذبۂ احترام یکساں ہے۔ لیکن دونوں کا احترام کے اظہار کا طریقہ جدا ہے۔ ایک کو پھول عزیز ہیں۔ اس نے معزز مہمان کی تشریف آوری پر پھول نچھاور کیے

دیئے، دوسرے کو گوشت پسند ہے، اس نے ذبیحہ سے مہمان کی تواضع کی۔

ان مثالوں سے مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ زمانے کے ساتھ ساتھ زندگی کے مظاہر بدلتے جاتے ہیں۔ لیکن مظاہر کی تبدیلی کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ اب اصلیت میں کوئی فرق آگیا ہے۔ قرآن کی تعلیم کا نتیجہ ایک زمانہ میں ایک خاص مظہر میں جلوہ گر ہوا۔ اب ضروری نہیں کہ دوسرے زمانہ میں وہ پھر بعینہ اسی صورت میں ظاہر ہو۔ صحابہ کے زمانہ میں تیر و کمان، نیزے، تلوار اور ڈھال سے جہاد ہوتا تھا۔ اور مجاہدین اونٹوں اور گھوڑوں پر سوار ہو کر جہاد کو نکلتے تھے۔ اب قرآنی تعلیم نے اگر کبھی اپنے پیروؤں کو جہاد پر آمادہ کیا تو ضروری نہیں کہ پھر تلوار، ڈھال اور اونٹ اور گھوڑوں کی نوبت آئے۔ اسی طرح خلافت راشدہ کے دور میں انسانی مساوات و انصاف کا اصول ایک خاص نہج پر نافذ ہوا۔ اب زندگی بہت کچھ بدل گئی ہے۔ اور اس کے ساتھ زندگی کی ضرورتیں بھی بدل گئی ہیں۔ اس لیے انسانی مساوات و انصاف کا دائرہ کار بھی بہت وسیع ہوگا۔ یعنی مقاصد تو وہی رہیں گے۔ لیکن ان کی عملی شکل حالات و اسباب کی تبدیلی کی وجہ سے پہلی سی نہ ہوگی۔

اسی سلسلہ میں مولانا نے ایک دفعہ قرآنی حکومت کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: "جو زمانہ گزر گیا۔ وہ پھر واپس نہیں آیا کرتا۔ جو پانی بہہ جاتا ہے وہ لوٹتا نہیں۔ قرآن پر عمل کر کے خلافت راشدہ کے دور اوّل میں صحابہ نے جو حکومت بنائی، اب بعینہ ویسی حکومت نہیں بن سکتی۔ جو لوگ قرآن کو اس طرح سمجھتے ہیں وہ حکمت قرآنی کے صحیح مفہوم کو نہیں جانتے۔ بے شک خلافت راشدہ کی حکومت قرآنی حکومت کا ایک نمونہ ہے۔ لیکن یہ نمونہ بعینہ ہر دور میں منتقل نہیں ہو سکتا۔

ہاں اس کے مبادی اور اصولوں پر قرآنی حکومتوں کے نئے نظام بن سکتے ہیں۔
مولانا فرماتے ہیں کہ قرآن اب بھی اپنی حکومت قائم کر سکتا ہے لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ قرآن کو عقل اور تفقہ سے سمجھا جائے اور اس کی تعلیمات کی عالمگیریت کی کُنہہ معلوم کی جائے۔ ورنہ اگر قرآن فہمی کی حد محض الفاظ تک ہی رہی اور انسانی فکر کی گہرائیوں اور زمانہ کے نئے تقلبات سے قرآن کے پڑھنے والے نابلد رہے تو اس کا حاصل معلوم!

علامہ اقبالؒ نے انہی مطالب کو بڑے دل نشین پیرایہ میں اس طرح بیان فرمایا ہے:

نقش قرآں تا دریں عالم نشست — نقشہائے کاہن و پاپا شکست
فاش گویم آنچہ در دل مضمر است — ایں کتابے نیست چیزے دیگر است
چوں بجاں در رفت جاں دیگر شود — جاں چو دیگر شد جہاں دیگر شود
مثل حق پنہاں وہم پیدا است ایں — زندہ و پائندہ و گویا است ایں
اندرو تقدیرہائے شرق و غرب — سرعت اندیشہ پیدا کن چو برق
آفریدی شرع و آئینے دگر — اند کے با نور قرآنش نگر

از بم و زیر حیات آگہ شوی!
ہم ز تقدیر حیات آگہ شوی!

اگر قرآن کو اس طرح سمجھا جائے تو پھر واقعی قرآن کے اندر ابھی سنہ جہان ہیں۔

ع صد جہاں باقی است در قرآں ہنوز

لیکن اگر صرف پہلے کے بنے ہوئے شرع و آئین پر ہی سارا انحصار ہے

اور قرآن محض اسی میں محدود ہو کر رہ گیا ہے تو پھر قرآن کی ابدالآباد تک اثر آفرینی کا انجام ظاہر ہے! اگر بقول علامہ اقبالؒ قرآن حقیقتاً پڑھنے والے کی جان میں داخل ہو کر اس کی جان کو بدل دیتا ہے۔ اور جب پڑھنے والے کی جان میں تبدیلی واقع ہو جائے تو وہ عالم کو بدلنے کے دُرپے ہو جاتا ہے۔ اگر قرآن کی واقعی یہی تاثیر ہے تو وہ اس صورت میں ہی ممکن ہے جس صورت میں مولانا پیش کرتے ہیں۔

دوسرے لفظوں میں قرآن کا مقصود اصلی انسانیت عامہ کا تزکیہ اور اس کا ارتقاء ہے۔ وہ تمام انسانیت کو اس کے بنیادی اصول ومقاصد کی طرف لوٹانے آیا تھا۔ اس کا پیغام یہ تھا کہ سب انسان ایک ہیں۔ رنگ ونسل اور قوم کا فرق حقیقی نہیں۔ دھڑے بندیوں اور گروہ بنانے کی طبقہ وارانہ ذہنیت غلط ہے۔ قرآن نے زندگی کے یہی عالمگیر اور ناقابلِ تغیر اصول پیش کئے ہیں۔ ان کو اگر غور سے سمجھ لیا جائے تو ذہن وحدتِ انسانیت کی صحیح رُوح کو پا لیتا ہے۔

اسی بنا پر قرآن نے اپنے عہد میں قیصریت اور کسرویت کو جو اس وقت "استحصال بالجبر" کا بدترین مظہر تھے ختم کرنے کی دعوت دی اور اس کی جگہ ایسا نظام قائم کیا جس میں انسانی مساوات، ہر ایک سے انصاف اور اخوت بنیادی اصول تھے۔ قرآن کی تمام تعلیمات کا دارومدار مولانا کے خیال میں انہی اعمال صالحات پر ہے اور چونکہ جب تک اعلیٰ اور بلند نصب العین انسان کے سامنے متعین نہ ہو، اس سے اعمال صالحات کا ظہور ممکن نہیں ہوتا اس لیے قرآن نے بار بار ایمان باللہ پر زور دیا ہے۔ یعنی ایمان باللہ نصب العین ہے اور انسانیت عامہ کی فلاح و بہبود اس نصب العین کو عمل میں لانے کا ذریعہ اور طریق۔ اگر نظر بصیرت سے

دیکھا جائے تو ایمان باللہ بشرطِ صحیح انسانیت کے لیے ایک بلند اور اعلیٰ نصب العین کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور اس دنیا میں اس سے ارفع تصور ممکن نہیں۔ اللہ کے تصور میں وحدتِ انسانیت اور وحدتِ کائنات سب آجاتے ہیں اور فرد کے سامنے وہ محدود آفاق اور بے کنار وسعتیں واضح ہو جاتی ہیں۔ اللہ کا صحیح تصور سب پہنائیوں کو اپنے اندر سمیٹ لیتا ہے اور کوئی بلندی اور وسعت نہیں جو اس تصور سے بلند تر اور وسیع تر سوچی جا سکے۔

ایمان باللہ کی سب سے اونچی منزل یہ ہے کہ آدمی یہ مانے کہ اس زمین اور آسمان میں اگر کوئی وجودِ حقیقی ہے تو اسی کا ہے۔ جو کچھ ہے سب اسی کا فیضان ہے اور جو کچھ ہوتا ہے اس کا اصلی سبب وہی ہے۔ ایمان باللہ یا خدا پرستی کی ایک منزل انسانیت دوستی کی ہے۔ اگر آدمی یہ مانتا ہے کہ سارے انسان اسی کے پیدا کیے ہوئے ہیں اور اس کو ان انسانوں کے خالق سے حقیقی محبت ہے تو لازمی ہے کہ اسے اس کی مخلوق سے بھی محبت ہو۔ اور اگر اسے اس مخلوق سے محبت نہیں تو یہ سمجھ لو کہ وہ خدا کی محبت کے دعوے میں سچا نہیں۔ خدا پرستی کی پہچان اس دنیا میں تو یہی ہے کہ خدا پرست انسان کو خدا کے سارے بندوں سے محبت ہو اور وہ خدا کی خوشنودی اس کی مخلوقات کی خدمت اور اس کی بہبودی میں ڈھونڈھے۔

ہمارے صوفیائے کرام نے تو خدا پرستی کی اس اعلیٰ شکل یعنی انسانیت دوستی کو اصل دین قرار دیا تھا۔ ان کا تو یہ عقیدہ ہو گیا تھا کہ جسے صرف اپنے گروہ اور جماعت سے محبت ہے۔ اور وہ دوسروں کو جو اس کے ہم عقیدہ نہیں، نفرت سے دیکھتا ہے وہ سچا موحّد اور خدا پرست ہی نہیں۔ وہ اکثر تعلیمات میں ہمیشہ اس بات پر زور

دیتے رہے کہ تمام انسانوں کو "عیال اللہ" سمجھو۔ اوران کا خود اپنا عمل بھی اس کا شاہد تھا لیکن اس سے یہ نہ خیال ہو کہ انھوں نے صواب و ناصواب اور ثواب و گناہ کی تمیز اٹھا دی تھی بے شک وہ نیکو کار کو اچھا سمجھتے تھے۔ لیکن غلط کار کا انھیں اس نیکو کار سے زیادہ خیال رہتا تھا اور جس طرح ماں اپنے نافرمان بچے کے لیے زیادہ کڑھتی ہے اور اس کا اسے دوسروں سے زیادہ خیال ہوتا ہے اسی طرح غلط کار کو سیدھے راستہ پر لگانے کے لیے یہ خدا پرست بزرگ بے قرار رہتے تھے۔ انسان دوستی، خدا پرستی یا ایمان باللہ کا یہی جذبہ تھا جس نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو گھر کا آرام تج کر مکہ والوں کو راہ راست پر لانے کے لیے بیتاب کر دیا۔ تھا۔ گو آپ کو ہر نعمت میسر تھی اور گھر کے اندر اور گھر کے باہر سب قسم کا اطمینان حاصل تھا لیکن دوسروں کا دکھ اوران کی گمراہی تھی کہ آپ کو بے چین کیے دیتی۔ چنانچہ وہ مکہ میں اپنا پیغام سناتے پھرتے ہیں۔ طائف والوں کو جا کر حق کی دعوت دیتے ہیں۔ سختیاں ہوتی ہیں تو صبر کرتے ہیں اور جو سختیاں کرتے ہیں ان کے لیے بد دعا نہیں بلکہ دعا کرتے ہیں غرض گیتا، انجیل اور قرآن سب اسی انسان دوستی کے مسلک کے ترجمان ہیں اور سری کرشن جی، حضرت عیسیٰؑ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم اور عمل خدا پرستی کی اسی مادی شکل یعنی انسان دوستی کا نمونہ تھا۔ بعد والوں نے ان کی انسان دوستی کو اپنے اپنے مخصوص گروہوں کی دوستی تک محدود کر لیا۔ اور خدا پرستی جس سے مقصود یہ تھا کہ انسان کے دل میں مجموعی انسانیت کے لیے وسعت پیدا ہو جاتی، اتنی مسخ ہوئی کہ خدا پرستی کے مدعی کے دل میں اپنی ذات کے سوا کسی اور کی سمائی مشکل ہو گئی۔

صوفیاء کرام کی کتابوں اور ارشادات میں بار بار اسی انسان دوستی پر زور دیا گیا ہے اور مثالوں سے یہ ذہن نشین کرانے کی کوشش کی گئی ہے کہ اس ذات

تک آدمی خدا پرست نہیں ہو سکتا۔ جب تک سارے انسانوں سے بلا تمیز ملت اسے محبت نہ ہو۔ مولانا روم نے مثنوی میں اس بات کو واضح کرنے کے لیے ایک حکایت لکھی ہے۔ فرماتے ہیں:-

حضرت ابراہیمؑ کی عادت تھی کہ جب تک کوئی مہمان دسترخوان پر موجود نہ ہوتا کھانا نہ کھاتے۔ ایک دفعہ کئی دن تک کوئی مہمان نہ آیا۔ ایک دوپہر کو آپ گھر سے نکل کر مہمان کا انتظار کر رہے تھے۔ سخت گرمی کا موسم تھا۔ لُو چل رہی تھی اور تپش کے مارے ہر ذی رُوح کا بُرا حال تھا۔ دیکھتے کیا ہیں کہ دُور ایک بوڑھا گرتا پڑتا چلا آرہا ہے۔ اس کے کپڑے پھٹے ہوئے ہیں۔ اس کا جسم گرد و غبار میں اٹا پڑا ہے۔ ہونٹوں پہ پیپڑیاں جمی ہوئی ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ نے بڑے شوق سے مہمان کا استقبال کیا اور خوشی خوشی اُسے مکان کے اندر لے گئے۔ دسترخوان چُنا گیا۔ اور آپ نے بسم اللہ کہہ کر لقمہ توڑا۔ مہمان نے اللہ کا نام لیے بغیر کھانا شروع کر دیا۔ حضرت ابراہیمؑ کو تعجب ہوا اور پُوچھنے پر اس نے کہا کہ میں تو اللہ کو مانتا نہیں ہوں۔ حضرت ابراہیمؑ کا اتنا سننا تھا کہ غصّے سے بے تاب ہو گئے اور اسے اسی حال میں بے کھائے پیئے گھر سے باہر نکال دیا۔ مولانا رُوم فرماتے ہیں کہ اس کے بعد فوراً ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی آئی اور حضرت ابراہیمؑ سے کہا گیا کہ میں تو اپنے اس بندے کو ساٹھ سال تک کھانا پانی دیتا رہا۔ اور اس کی ہر ایک ضرورت کو پورا کیا۔ لیکن تم سے یہ بھی نہ ہو سکا۔ کہ میرے بندے کو ایک وقت کو کھانا ہی کھلا سکتے۔

اسی مضمون کی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث بھی مروی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ ایک بندے سے پوچھے گا کہ میں

بھُوکا تھا تو نے مجھے کھانا نہ دیا۔ بندہ حیران ہو کر کہے گا کہ اے باری تعالیٰ! تو تو بھُوک سے بے نیاز ہے۔ تجھے کھانے کی کیا حاجت۔ پھر ارشاد ہو گا کہ میں پیاسا تھا تو نے مجھے پانی نہ پلایا۔ اور پھر پوچھے گا کہ میں ننگا تھا تو نے مجھے کپڑا نہ پہنایا۔ ہر ایک کے جواب میں بندہ کہے گا کہ اے میرے رب! تجھے ان چیزوں کی کیا ضرورت؟ تو تو ان سب سے بے نیاز ہے۔ اس وقت خدا تعالیٰ فرمائے گا کہ میرا ایک بندہ بھوکا تھا۔ تو نے اسے کھانا نہ کھلایا۔ وہ پیاسا تھا۔ تو نے اُسے پانی نہ دیا۔ وہ ننگا تھا تو نے اسے لباس نہ پہنایا۔

(۱۱) مولانا کا کہنا ہے کہ صحیح خدا پرستی آگے چل کر لازماً انسانی دوستی کا موجب ہوتی ہے۔ قرآن مجید اسی خدا پرستی کی تعلیم دیتا ہے اور میں نے قرآن مجید سے بھی یہی سیکھا ہے کہ سب انسانوں کو ایک سمجھو۔ اور جس بات کو تم جانتے ہو کہ اس میں سب کا بھلا ہے۔ وہ بات ہر ایک سے کہو۔ سمجھاؤ۔ بار بار اس کے ذہن نشین کراؤ۔ اور اگر یہ بات اس کے دل میں راہ نہیں پیدا کرتی اور بیچ میں کچھ رکاوٹیں ہیں تو نرمی سے ان رکاوٹوں کو دُور کرو۔ اور اگر نرمی سے کام نہیں چلتا تو تم طاقت استعمال کرو۔ یہ طاقت ان آدمیوں کے خلاف نہ ہو گی۔ جو بُرائی کے مرتکب ہیں۔ اور نہ اس کا محرک ان سے نفرت کا جذبہ ہو گا۔ بلکہ دراصل ان رکاوٹوں کے خلاف ہو گی جو انسانوں کو انسانیت سے دُور رکھنے کا سبب ہیں۔ الغرض حق یہی ہے اور حق کے لیے جہاد کرنے کے یہی معنی ہیں۔ جہاد بے شک بدوں کے خلاف ہوتا ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اس سے مقصود بدی کا استیصال ہے۔ بدی سے جنگ کرنا انسانیت عامہ کی سب سے بڑی خدمت ہے۔

اکثر حق کے لیے جہاد کرنے میں اپنوں سے بھی لڑنا پڑتا ہے اور بسا اوقات تو کُشت و خون تک نوبت پہنچتی ہے۔ لیکن یہ کُشت و خون انسان دوستی کے منافی نہیں ہوتا۔ سری کرشن جی نے کورکشیتر کے میدان میں ارجن کو اسی بات کی تلقین کی تھی اور جنگِ بدر میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ اسی یقین میں سرشار ہو کر اپنے باپوں، بھائیوں، بیٹوں اور عزیزوں کو قتل کرنے پر آمادہ ہو گئے تھے۔ بہرحال اگر کُشت و خون کا مقصد اپنی، اپنے گروہ اور اپنی قوم کی پچ ہے تو یہ کُشت و خون مردود ہے اور اسی کو اسلام نے عصبیّت کہا ہے۔ اور عصبیت کے لیے لڑنا اس نے کفر قرار دیا ہے، لیکن اگر انسانیتِ عامہ کے مفاد کی خاطر دل میں خلوص رکھتے ہوئے کوئی لڑتا ہے تو وہ اشرف ترین فعل کرتا ہے۔

علامہ اقبالؒ نے مولانا رومؒ کی زبان سے حق کے لیے جہاد کرنے کی مزید توضیح فرمائی ہے۔ پیر رومیؒ سے مرید ہندیؒ سوال کرتا ہے:

اے نگہ تیری مرے دل کی کشاد　　　کھول مجھ پہ نکتۂ حکمِ جہاد

اس کے جواب میں پیر رومیؒ فرماتے ہیں:-

نقشِ حق گر ہم بامرِ حق شکن　　　بر زجاج دوست سنگِ دوست زن

یعنی شکست و ریخت کا یہ عمل خالص حق کے لیے ہونا چاہیئے۔ اور اگر اس میں شخصی اور جماعتی اغراض کا میل ہو گیا تو پھر یہ حق، حق نہ رہے گا بلکہ ناحق ہو جائے گا۔ عملِ حق اور عملِ ناحق میں فرق بیان کرتے ہوئے مولانا رومؒ نے مثنوی میں ایک واقعہ نقل کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

ایک لڑائی میں حضرت علیؓ ایک کافر کو پچھاڑ کر اس کے سینہ پر چڑھ گئے آپ

اپنا خنجر کافر کی گردن میں پیوست کرنے کو تھے کہ اس کافر نے آپؓ کے چہرے پر تھوک دیا۔ اس کا تھوکنا تھا کہ آپؓ اس کے سینے سے اُتر آئے۔ کافر نے متعجب ہو کر وجہ پوچھی تو ارشاد فرمایا کہ جب میں تمہارے سینہ پر چڑھ کر خنجر بھونکنے والا تھا تو میرے دل میں تم سے کوئی ذاتی کد نہ تھی۔ لیکن تمہارے تھوکنے پر مجھے تم پر غصّہ آگیا اور میرے خلوص میں ذاتی غرض کی ملاوٹ ہو گئی۔

یہی قرآن کا "ایمان باللہ" اور "جہاد فی سبیل اللہ" ہے، ایک عقیدہ ہے اور دوسرا شاہراہِ عمل، ایک نصب العین ہے اور دوسرا مسلک۔ اور دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ اگر ایک ناقص ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے میں بھی کچھ کمی ہے۔

مولانا نے فرمایا کہ "ایمان باللہ" اور "جہاد فی سبیل اللہ" ان معنوں میں ایک ایسی کسوٹی ہے، جس پر ہر فرد، ہر جماعت، ہر قوم، ہر نظام اور قانون پرکھا جا سکتا ہے۔ اس میں کسی کی رورعایت کی گنجائش ممکن نہیں۔ ایک زمانہ میں مسلمان ان دو اوصاف کے حامل تھے۔ اسی لیے قرآن نے انھیں "اُمَّةً وَّسَطًا" کا خطاب دیا۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے: "وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ" مسلمانوں کا یہ امتیاز محض اسی بنا پر تھا کہ وہ ایمان باللہ اور جہاد فی سبیل اللہ کو صحیح معنوں میں مانتے تھے اور ان پر عمل کرتے تھے۔ ان معنوں میں ہی "ایمان باللہ" اور "جہاد فی سبیل اللہ" دو عالمگیر اور ہمہ گیر اصولِ حیات ہیں۔ اور قرآن کی عالمگیریت اور ہمہ گیریت کا مطلب بھی یہی ہے کہ وہ ان دونوں اصولِ حیات کو نہایت واضح اور کھُلے پیرایہ میں بار بار پیش کرتا ہے اور یہ بھی بتاتا ہے کہ تمام آسمانی کتابیں اور زندگی کے صالح فلسفے، انہی دونوں اصولوں کی شرح ہیں۔ قرآن ان سب کتابوں کو ختم نہیں کرتا بلکہ اُن کا مصدق ہے اور ان سب کا جامع بھی۔

"

جہاد ــــ انقلاب

ہم پہلے لکھ آئے ہیں کہ مولانا فرمایا کرتے ہیں کہ ظلم اور استبداد کے خلاف نفرت کا جذبہ مجھ میں بچپن سے موجود تھا۔ میں مسلمان ہوا تو شاہ ولی اللہ کی حکیمانہ تعلیمات نے میرے اس جذبہ کو ایک ایجابی رنگ دیا اور اس میں وسعت اور گہرائی پیدا کی۔ ان بزرگوں کے فیض سے ہی مجھ پر یہ حقیقت روشن ہوئی کہ قرآن کا مقصد عالمگیر انقلاب برپا کرنا تھا اور آج بھی قرآن کے ماننے والوں کا فرض ہے کہ وہ اپنا نصب العین عالمگیر انقلاب کو بنائیں۔ میں اپنے ان عالی مرتبت مرشدوں کا بے حد احسان مند ہوں کہ انھوں نے میرے جذبۂ نفرت کو جو ابتدا میں محض ایک سلبی حیثیت رکھتا تھا "ایک عالمگیر اور ہمہ گیر ایجابی نظریۂ زندگی بنا دیا۔ چنانچہ قرآن کا یہی عالمگیر اور ہمہ گیر نظریہ میرا اب نصب العین ہے۔ اور اس کو عملی جامہ پہنانے کے لیے جدوجہد کرنا میرا مسلک۔ ایک عقیدہ ہے اور دوسرا عمل۔ عقیدہ اور نصب العین کی تشریح پہلے ہو چکی ہے۔ عمل کے متعلق مولانا کا نقطۂ نظر ملاحظہ ہو:

مولانا کہتے ہیں کہ ایک دفعہ میرے استاد حضرت شیخ الہندؒ نے جہاد کے فضائل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث بیان فرمائی سنتے ہی میرے بدن میں ایک لرزہ سا پیدا ہو گیا۔ میں نے نگاہ جو اٹھائی تو کیا دیکھتا ہوں کہ حضرت کی آنکھوں میں آنسو چھلک رہے ہیں۔ آپ نے فوراً اپنے آپ پر قابو پا لیا اور سلسلۂ کلام شروع کر دیا۔ مولانا کا بیان ہے کہ ایک اور مرتبہ حضرت شیخ الہند نے مجھ سے ارشاد فرمایا کہ اگر ساری دنیا بھی تمہاری مخالف ہو جائے لیکن تم اپنے ارادے میں ثابت قدم رہو تو تم ہی کامیاب ہو گے۔ مولانا کا کہنا ہے کہ یہ اعتمادِ نفس ہے اور انقلاب کے لیے یہی اعتمادِ نفس پہلی شرط ہے۔ موصوف فرماتے ہیں: کہ بزرگوں کی صحبت میں سالہا سال تک میری اس طرح تربیت ہوئی۔ آپ کے خیال میں انقلابی کو اپنے اوپر بڑا اعتماد ہوتا ہے۔ وہ نہ دوسروں کے عائد کردہ خدا کو مانتا ہے۔ نہ ان کے اخلاق کے ٹھونسے ہوئے معیاروں کو۔ وہ سماج کا انکار کرتا ہے۔ حکومت کا انکار کرتا ہے۔ ماں باپ کے کہنے کو نہیں مانتا۔ دوستوں اور عزیزوں کا انکار کرتا ہے۔ لیکن اگر مانتا ہے تو صرف اس بات کو جسے وہ خود حق سمجھتا ہے اور وہ اس حق کو جس پر اسے یقین ہوتا ہے اٹل اور قطعی جانتا ہے۔ یہ عزم اور یہ ارادہ زندگی میں بڑی چیز ہے اور دراصل ہمارا اعتماد علی اللہ اسی اعتماد علی النفس کا حاصل ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ روس جانے سے پہلے گو میں اس حقیقت کا شعور رکھتا تھا۔ لیکن اس کو کبھی زبان پر نہ لاتا تھا۔ پر اب میں اسے برملا کہتا ہوں۔

آپ نے ایک دفعہ کہا کہ میرے نزدیک ایک انقلابی ہزار غیر انقلابیوں پر بھاری ہوتا ہے اور قرآن کی یہ آیت "حُمُرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ" یعنی بدکنے

والے گدھے ہیں جو شیر سے بھاگ نکلے ہیں، اس مفہوم کی طرف اشارہ کرتی ہے
مولانا کے اس خیال سے کسی کو غلط فہمی نہ ہو کہ درحقیقت خودی کی تکمیل سے
ہی انسان کا دل خدا کا شعور حاصل کرتا ہے۔ علامہ اقبالؒ نے اپنے اس شعر میں
اسی مطلب کی طرف اشارہ کیا ہے:

منکرِ حق نزدِ ملا کافر است ۔۔۔ منکرِ خود نزدِ من کافر تراست

مولانا کے نزدیک انقلاب کا جذبہ ہی فرد کی خودی کو بیدار کرتا ہے اور جب
انسان کی خودی بیدار ہو جائے تو وہ بلا خوف و خطر زندگی کی کش مکشوں کا مردانہ وار
مقابلہ کرتا ہے۔ وہ فرسودہ اور بے کار رسموں کو توڑ پھوڑ دیتا ہے اور زندگی
کی نئی طرح ڈال دیتا ہے۔ یعنی عمل کا مظہرِ اتم ذوقِ انقلاب ہے۔ اور یہی ذوقِ انقلاب
فکر اور عمل میں تعمیر و تخلیق کا باعث بنتا ہے۔ اسی ذوقِ انقلاب نے روسی اشتراکیوں
میں اتنی ہمت اور جرأت پیدا کر دی تھی کہ انھوں نے زار کی زبردست حکومت کے
پرخچے اڑا دیے۔ اور روس میں ایسا نظام قائم کیا جس کی ساری دنیا مخالف تھی،
اور بڑی بڑی سلطنتیں اس کو تباہ کرنے کے درپے تھیں لیکن انقلاب کا ولولہ رکھنے
والوں نے کسی کی پروانہ کی اور اپنے عزم و یقین پر برابر ثابت قدم رہے۔ اقبال کے
الفاظ میں "بہ کار خداوندان" کرنا انقلابی کا کام ہوتا ہے۔

مولانا کے نزدیک انقلاب ہی کائنات کا پیغام ہے اور زندگی میں نمو، حرکت
اور ارتقاء اسی جذبہ انقلاب کے رہینِ منت ہیں۔ جس طرح مولانا کی خود اپنی زندگی ایک
نصب العین کے لیے ان تھک اور مسلسل جد و جہد میں گزری ہے اور اس راہ میں انھوں
نے کہیں قیام اور قرار گوارا نہیں کیا۔ اسی طرح وہ کائنات کے متعلق بھی یقین رکھتے ہیں کہ

اس میں پیہم کشمکش جاری ہے۔ اور ازل سے ابد تک چراغ مصطفوی سے شرار بولہبی برابر دست و گریبان رہے گا۔ زندگی میں ہر مرحلہ انقلاب کا عمل ہوتا رہتا ہے۔ فرد کا لحظہ بہ لحظہ خوب سے خوب تر کی تلاش کرنا اسی انقلاب کا فیضان ہے (۱) جماعتیں ولولۂ انقلاب کھو بیٹھیں تو زندگی سے محروم ہو جاتی ہیں۔ اور اگر ان میں کشمکش انقلاب رہے تو زندہ اور پائندہ رہتی ہیں۔

مولانا کسی ایسی زندگی کا تصور ہی نہیں کر سکتے جس میں انقلاب کا جذبہ سرد پڑ گیا ہو۔ اگر کسی فرد، جماعت یا قوم کو یہ مرض لاحق ہو جاتے تو مولانا کے نزدیک ان کو زندوں میں شمار نہیں کرنا چاہیئے۔ (بے عزتی کی زندگی موت سے بدتر ہوتی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث ہے کہ جس قوم نے جہاد کو چھوڑ دیا۔ وہ ذلیل و برباد ہو گئی۔ دوسرے لفظوں میں کسی قوم کا باعزت اور با اقبال ہونا صرف اسی بنا پہ ہوتا ہے کہ اس قوم میں جہاد کی روح سرگرم عمل ہے۔

(۱) ایک دفعہ روس کے اشتراکی لیڈر لینن سے کسی کامریڈ نے پوچھا تھا کہ کیا ایک زمانہ ایسا نہیں آئے گا جب کہ ہمارا انقلاب پورے طور پر کامیاب ہو چکا ہوگا اور ہمارے لیے کچھ اور کرنے کو باقی نہ رہے گا لینن نے یہ سن کر کہا کہ کسی انقلابی کا یہ سوچنا کہ ایک زمانہ ایسا بھی آسکتا ہے جب کہ انقلاب کی کوئی ضرورت نہ رہے گی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ شخص پورا انقلابی نہیں مولانا پیہم جدوجہد، جہاد اور انقلاب کو اس طرح مانتے ہیں اور خود ان کی ساری زندگی اس پر عمل کرتے گزری ہے۔

جہاد اور انقلاب کے ضمن میں یہاں ایک بات اور واضح ہو جانی چاہیئے۔ جہاد کو عام طور پر تیغ آزمائی اور کشور کشائی ہی سمجھا جاتا ہے اور انقلاب کے معنی ہم توڑنا

چھوڑنا قتل و غارت اور تخریب ہی کے لیتے ہیں۔ لیکن نہ جہاد صرف تیغ آزمائی ہے اور نہ انقلاب محض تخریب کا دوسرا نام ہے۔ حدیث و قرآن میں جہاد بڑے وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ لیکن اس سے یہ مراد نہیں کہ جہاد بالسیف کا وجود ہی نہیں۔ جہاد تلوار سے بھی ہوتا ہے، قلم سے بھی، زبان سے بھی، دل سے بھی اور اکثر تو خود اپنے نفس سے ہی جہاد کرنا پڑتا ہے۔ اسی طرح انقلاب محض تخریب نہیں منفی خیالات پیش کرنا انقلابی کا کام نہیں ہوتا۔ انقلاب فرسودہ نظامِ حیات کی جگہ ایک نیا بہتر اور جان دار نظام پیش کرتا ہے۔ ہم نے غلطی سے یہ سمجھ لیا ہے کہ انقلاب ماضی کی ہر چیز کو مٹا دینے کا نام ہے اس لیے انقلاب اچھا نہیں، اس سے تجدّد بہتر ہے۔ یہ انقلاب کی اصلی حقیقت کو نہ سمجھنے کی دلیل ہے۔ انقلاب اصولاً صرف ان چیزوں کو مٹاتا ہے جو مٹانے کے قابل ہوتی ہیں۔ وہ ماضی کا انکار نہیں کرتا بلکہ وہ انسانی تاریخ کے سارے "باقیات صالحات" کو برقرار رکھتا ہے، جن کا باقی رکھنا ضروری ہوتا ہے اور نئے نظام کی بنیاد میں ان سے پورا کام لیتا ہے۔ زندگی کے دھارے کو اگر بہتا رہنے دیا جائے تو وہ برابر آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔ لیکن جب کسی وجہ سے اس کا راستہ رک جاتا ہے اور پانی چڑھتا چلا جاتا ہے تو پھر یک بارگی بند ٹوٹ جاتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ سیلاب آگیا۔ تجدد یا ارتقاء کے ذریعہ سے جو منزل برسوں میں طے ہوتی ہے، انقلاب کرنے والے اپنے آپ کو دوسروں سے بہت پیچھے پا کر بیک خروش اس تک پہنچنا چاہتے ہیں یا ان سے بڑھ جانا چاہتے ہیں۔ بے شک روس کا انقلاب مادی اور صنعتی انقلاب ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہوتا کہ انقلاب ہمیشہ مادی اور صنعتی ہی

ہو، بلکہ اب تو اس کا زیادہ امکان ہے کہ آئندہ انقلاب انسان کی نفسی اور ذہنی زندگی میں ہو۔

پروفیسر سی، ای، ایم، جوڈ یورپ کے بعض محقق اہلِ قلم کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں :

"انسانیت کی ارتقاء کی اگلی منزل طبعی نہیں بلکہ نفسی اور ذہنی ہو گی" پہلے پہل انسان ارتقاء کی منزلیں طے کر کے حیوانیت سے انسانیت کے مقام میں آیا۔ پھر اس نے صنعت و حرفت کی مدد سے اپنے آپ کو آلات و اسباب سے آراستہ کیا۔ ہمارے اس دور میں انسان نے صنعت و حرفت میں پورا کمال حاصل کر لیا ہے۔ اب اس کے لیے ضروری ہو گیا ہے کہ وہ اس منزل سے آگے بڑھے اور جس طبعی ارتقاء نے اُسے مجبور کر دیا تھا کہ وہ حیوان سے ترقی کر کے انسان کے درجے میں قدم رکھے۔ پھر اس کی جبلّی ضرورتوں نے اس سے اوزار اور آلات بنائے اور وہ مشین اور سسٹم کا خالق بنا۔ اسی طرح آج وہ مجبور ہے کہ اپنا قدم آگے بڑھائے اور اس کا یہ قدم مادی نہیں بلکہ نفسی اور ذہنی ترقی کی طرف ہو گا۔"

مولانا فرماتے ہیں کہ یورپ کا یہ مادی انقلاب آگے چل کر لامحالہ انسانوں کی نفسی اور ذہنی ترقی کا محرک ہو گا اور یورپ کے وہ طبقے جو اب تک صرف مادہ ہی کو منتہیٔ حیات اور حاصلِ حیات سمجھتے ہیں، از زندگی کو ماورائے مادہ بھی ماننے پر مجبور ہو جائیں گے بے شک مولانا موجودہ مادی انقلاب کی برکات کا دل و جان سے اعتراف کرتے ہیں اور اُن کا

کہنا یہ ہے کہ اگر ہم یورپ کی اس دو سو (۲۰۰) سال کی جدوجہد اور سائنس نے دنیائے اسباب کی تسخیر میں جو معجزات دکھائے ہیں، ان کا انکار کریں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم ترقی کی اس منزل سے بہت پیچھے چلے جائیں گے اور ہمیں اس مقام پر پہنچنے کے لیے صدیاں درکار ہوں گی۔ خود مولانا کے اپنے الفاظ میں:

"میں چاہتا ہوں کہ یورپ کی اس مادی ترقی کو تسلیم کر لیا جائے۔ یعنی علم اور سائنس کی ترقیوں کو ہم زندگی کے اساس کی حیثیت دیں لیکن یہ نہ سمجھیں کہ سائنس نے ساری زندگی کا احاطہ کر لیا ہے بے شک سائنس نے مادی دنیا میں جو انکشافات کیے ہیں، وہ سب صحیح ہیں۔ لیکن زندگی صرف مادہ تک ختم نہیں ہو جاتی۔ بلکہ یہ مادہ کسی اور وجود کا پرتو ہے اور اس وجود کا مرکز ایک اور ذات ہے جو خود زندگی ہے اور زندگی کا سہارا اور باعث بھی۔ وہی ذات "الحی القیوم" ہے۔ میں مادیین کے تصور کائنات کو سرے سے غلط نہیں مانتا۔ لیکن اسے ناقص ضرور سمجھتا ہوں۔ مادی فکر کا منکر نہیں ہوں۔ لیکن یہ جانتا ہوں کہ مادیت حقیقت کا صرف ایک رُخ ہے اور یہ رُخ بے شک حقیقت کے ایک پہلو کا صحیح ترجمان ہے۔ لیکن حقیقت کا ایک اور پہلو بھی ہے، جو مادہ سے ماورا اور بالاتر ہے۔ اس کو شرعی زبان میں "آخرت" کہا گیا ہے۔ زندگی کا مادی تصورِ حیات اس لحاظ سے ناقص ہے کہ وہ زندگی کے صرف ایک پہلو کی رونمائی کرتا ہے، لیکن زندگی کا صحیح اور مکمل تصور "اتنا فی الدنیا حسنۃ و فی الاخرۃ حسنۃ" ہے اور یہی تصور

ہے جو زندگی کی ساری مادی اور ماورائے مادی کائنات پر حاوی ہو سکتا ہے"
چنانچہ مولانا ہندوستان میں یورپ کی قسم کا مادی انقلاب چاہتے ہیں لیکن اس
سے ان کا مقصود علم اور سائنس کی تمام برکات کو جن سے آج کل یورپ متفید ہو رہا ہے
اپنے ملک میں رائج کرنا ہے۔ لیکن ان کی نظر صرف اس مادی انقلاب تک محدود نہیں۔
ان کے پیش نظر تو ہر فرد انسانی کا تعلق کائنات کی روح کل سے جوڑنا ہے، اور اسی
کو وہ اسلام سمجھتے ہیں۔ لیکن ان کے نزدیک جب تک مادی دنیا پر انسان قابو نہ پالے
اور علم و سائنس کی برکتیں ہر شخص کے لیے عام نہ ہو جائیں، انسانیت بحیثیت مجموعی
اسلام کے قریب نہیں آسکتی۔ اسلام کی حکومت خدا کی حکومت ہے۔ خدا کی حکومت
کے معنی یہ ہیں کہ اس کی نعمتیں اس کے سارے بندوں کے لیے عام ہو جائیں اسی
بنا پر مولانا اپنے اسلام کو یورپ کے مادی تصور کا مخالف نہیں بلکہ اس کا تتمہ
اور تکمیل کرنے والا جانتے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ جب تک ہم یورپ کے مادی
انقلاب کو اپنا نہ لیں گے، اسلام کا عالمگیر انقلاب شرمندۂ معنی نہ ہو سکے گا۔

ممکن ہے مولانا کے اس مادی تصور سے اربابِ مذہب بدکیں، اور اُن
کے ماورائے مادی تصور پر نام نہاد "یورپ زدہ" خفا ہوں، لیکن یہ یاد رہے کہ جو
اربابِ مذہب زندگی کے مادی رُخ کا انکار کرتے ہیں، اُن کا مذہب بس "دیوانے
کا خواب" ہے۔ اور عمل سے انھیں کوئی تعلق نہیں ہے اور جو نام نہاد "یورپ زدہ"
ماورائے مادی زندگی کو نہیں مانتے۔ اُن کی خدمت میں صرف اتنا عرض کرنا ہے
کہ وہ صرف یورپ کی سطحیت کا شکار ہو گئے ہیں۔ کاش وہ جانتے کہ یورپی فکر کا
ضمیر اس اعلیٰ تصور سے کبھی خالی نہیں رہا۔ بے شک ایک عرصہ سے وہاں مادی

تصور کا چرچا ذرا زیادہ ہے۔ لیکن یورپ میں ارباب فکر کی ایک جماعت ہمیشہ ایسی رہی ہے جن کی نظریں اس جہانِ آب و گِل تک محدود نہیں رہیں۔ اور اب تو یورپی اذہان خاص طور پر اس فکر کی طرف زیادہ مائل ہو رہے ہیں۔ علم و مذہب، مادیّت و روحانیت اور بقول شخصے مغرب اور مشرق کا تضاد اہلِ علم کے نزدیک اب ایک خام خیال سے زیادہ نہیں۔ یورپ کی اس دَور کی مادیّت تو دراصل ردِّ عمل تھی۔ قرونِ وسطیٰ کی عیسائیت کی، جو ترکِ دنیا اور اوہام و توہمات کی تعلیم دیتی تھی۔ یورپ کی یہ بغاوت مذہب کے خلاف نہ تھی بلکہ ان توہمات کے خلاف تھی، جن سے نبرد آزما ہوئے بغیر انسانیت کا ترقی کرنا ناممکن ہو گیا تھا۔

برطانیہ کی انجمنِ فلاسفہ کے صدر وسکونٹ سموئیل نے Belief and Action کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے اس میں مذہب کا ذکر کرتے ہوئے صاحبِ موصوف لکھتے ہیں :-

(۱) "مذہب[1] زمانہ ماضی میں اپنی پاک زندگیاں بسر کرنے والے پیغمبروں ولیوں اور شہداء سے ہمارا رابطہ قائم رکھتا ہے۔ ان بزرگ لوگوں سے ہماری ملاقات کراتا ہے جنہوں نے رُوحانی امور کی تکمیل کے لیے اپنی جانیں تک قربان کر دی تھیں۔ اس طرح مذہب ہمیں ہزارہا سال کی روایات سے جو اثرات مترتب ہو سکتے ہیں اُس کے ماتحت لے آتا ہے۔ ہمارے حاضر کو شاندار ماضی سے اور

---

[1] یہ اقتباسات اس کتاب کے اردو ترجمہ "یقین و عمل" از عبد القدوس ہاشمی سے لیئے گئے ہیں۔

مستقبل کو ہمارے حاضر سے جوڑ کر مذہب انسانیت کی تاریخ میں
ایک ربط پیدا کر دیتا ہے۔"

"زندگی عمل کا نام ہے اور عمل نصب العین کے بغیر ممکن نہیں۔ اور صالح عمل وہ ہے جس کا نصب العین اعلیٰ اور بلند ہو۔ مذہب کا کام اسی نصب العین کا تعین اور انسانوں کے دلوں میں اس کو رچانا اور اس سے محبت پیدا کرنا ہے۔
"یقین و عمل" کا مصنف لکھتا ہے:"

"فلسفہ کی مبہم اصطلاحات انسانی جذبات کو چھیڑنے میں بالکل ناکام ہیں۔ اُن کی آواز ہماری روح کی دنیا تک نہیں پہنچتی، اور نہ کوئی گونج پیدا ہوتی ہے۔"

مذہب فلسفہ کی اسی کمزوری کی تلافی کرتا ہے۔ بے شک اب تک مذہب کی روح پر اوہام اور تعصبات کا زنگ چڑھا رہا لیکن سائنس اور علم کی کٹھالی میں پڑ کر مذہب بہت حد تک نکھر چکا ہے۔

"مذہب کے مستقبل کے متعلق وسکونٹ ہموٹیل کی رائے سننے کے قابل ہے۔ وہ لکھتے ہیں:۔

"تاریخ شاہد ہے کہ تمام مذاہب میں ضروریاتِ زمانہ کے مطابق ترمیمیں ہوتی رہی ہیں۔ اگرچہ یہ ترمیمیں اصول میں نہ ہوں، مگر فروع اور اعمال میں یہ ترمیمیں ہوتی ہیں، اور ہوتی رہیں گی، اور سچ تو یہ ہے کہ دنیا کے مختلف مذاہب میں آج بھی ایسی ترمیمیں جاری ہیں۔
ان ترمیموں کے بعد یہ موقع نہیں رہے گا کہ محض اوہام کی بنا

یہ خلاف قیاس کی تصدیق کی جائے جیسے روس کے عہد سے پیشتر رد
مذہبی جماعت ہے یہ مرتبہ انقلاب میں اور معاشرتی ترقی میں خارج ہوں
مذہب اس وقت انسان کے لیے دشمن نہیں بلکہ ایک معقول
ہوگا۔ اس وقت مذہب کو ایک تاریخی چیز نہیں بلکہ ایک حقیقت
سمجھا جائے گا۔ تعمیر و تخریب کرنے کے چند دستے والے ختم ہو جائیں
گے۔ بنی نوع انسان کو حکومت و سرمایہ پر تسلط حاصل ہوگا۔ اس وقت
انسان دنیا میں اس قدرت کے نظام اعمال کو دیکھنے والا ہی نہ ہوگا
بلکہ قدرت کا نظام اعمال خود انہی کے ہاتھوں سے تکمیل پائے گا۔
مذہب آج کی طرح معاشرتی زندگی سے غیر متعلق چیز نہ ہوگا بلکہ ہر
انسانی عمرانی حکومت میں بھی پھر سے واپس آ جائے گا" (۴)

مذہب کا انکار جسے اب تک ہمارے ہاں روشن خیالی کی دلیل سمجھا جاتا ہے اور ہر شخص "صاحب نظر" بننے کے لیے بزعم خویش مذہب کی تردید ضروری جانتا ہے، یورپ کے اعلیٰ حلقوں میں اسے اب کور بینی سے تعبیر کیا جا رہا ہے۔ یورپ میں مذہب کی ضرورت کا آج کل اہل فکر کو احساس ہو رہا ہے اور وہ سمجھتے ہیں کہ اگر انسانیت کو بچانا ہے تو اس کی یہی صورت ہے کہ وہ اپنے لیے کوئی مذہب تلاش کرے۔ اور ظاہر ہے یہ مذہب وسیع ترین مفہوم انسانیت کا ہی حامل ہو سکتا ہے۔ اس پر بحث کرتے ہوئے پروفیسر جوڈ لکھتے ہیں:

"اس زمانہ میں مشین نے انسان کو بے پناہ قوت دے دی ہے اور
اس قوت سے وہ تعمیر اور تخریب کے بے حد و حساب کام کر سکتا

ہے۔ وہ چاہے تو سمندروں کو پھاڑ دے۔ پہاڑوں کو ریزہ ریزہ کر دے۔ آسمان اس کے سامنے گرد ہے اور کائنات سرنگوں لیکن انسان اتنی قوت پاکر بھی سکھی نہیں ہوا بلکہ وہ اور دکھی ہے۔ آج مشین کی طاقت انسانوں کو مطمئن کرنے کے کام نہیں آ رہی۔ بلکہ اس سے الٹا ان کو تباہ و برباد کیا جا رہا ہے۔ اس دنیا میں ہٹلر کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ انسان نے ہزاروں برس کی کوششوں کے بعد جو طاقت حاصل کی ہے، وہ طاقت اب اس کے بس میں نہیں رہی۔ بلکہ وہ طاقت آج حاکم ہے اور انسان محکوم۔ اور یہ طاقت اب بے عنان ہو کر انسان کو ہلاک کرنے کے درپے ہے۔ اگر اس طاقت کو قابو میں رکھنے کی کوئی سبیل نہ کی گئی تو انسانیت کا انجام اچھا نظر نہیں آتا۔

"انسان کی ہزارہا سال کی جدوجہد کا یہ انجام کیوں ہوا؟ اور آج وہ کیوں مشین کے ہاتھوں اس طرح بے بس نظر آتا ہے؟ دراصل بات یہ ہے کہ ہم نے طاقت تو بہم کرلی اور آگ، پانی، ہوا اور دھاتوں کو اپنے کام میں لانے کے وسیلے تو ڈھونڈھ لیے لیکن اس طاقت کو صحیح طور پر استعمال کرنے کی عقل ہم نے حاصل نہ کی۔ اور اسی کا نتیجہ ہے کہ آج انسان اس مصیبت میں گرفتار ہے۔ ضرورت ہے کہ طاقت کو صحیح راہ پر چلانے کی عقل بہم کی جائے اور اگر طاقت اور عقل میں صحیح توازن ہو جائے تو آج ہماری مصیبتیں

دُور ہو سکتی ہیں۔ اور انسانیت آنے والی تباہی سے بچ سکتی ہے۔

"بے شک انسان قدرت کو مسخر کرنے میں اپنے آباؤ اجداد سے بہت آگے بڑھ گیا ہے، لیکن جہاں تک اس کے اپنے رہنے سہنے اور دوسروں سے مل کر زندگی گزارنے یعنی اخلاقیات اور سیاسیات کا تعلق ہے، وہ اب تک وہیں ہے، جہاں ہزاروں برس پہلے یونان کے قدیم باشندے تھے۔ ہم نے گو مادی ترقی تو بہت کر لی ہے، لیکن روحانی اور اخلاقی لحاظ سے ہم ذرا بھی آگے نہیں بڑھے اور آج رونا بھی صرف اسی بات کا ہے اور ساری ضرورت بھی یہی ہے کہ ہم اپنی مادی طاقت کے مطابق اپنے اندر روحانی اور اخلاقی عقل پیدا کریں تاکہ اس طاقت کا صحیح مصرف ہو سکے۔ ورنہ یہ طاقت جان کا وبال ثابت ہو گی۔

"اب سوال یہ ہے کہ یہ عقل ہم کیسے سیکھیں اور موجودہ اخلاقی اور رُوحانی مُردنی کو زندگی سے کیسے بدلیں۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کہیں سے کچھ زیادہ اُمید نظر نہیں آتی۔ اور آثار بھی کچھ ایسے ہیں کہ نا امید ہو کر کہنا پڑتا ہے کہ مشینی طاقت کو قابو میں رکھنا اور نئی اخلاقی قدروں کو پیدا کرنا اس دَور میں مشکل ہو گیا ہے۔ نوجوان روائتی مذاہب سے بالکل برگشتہ خاطر ہو چکے ہیں۔ کوئی اخلاقی ضابطہ انھیں پسند نہیں آتا۔ اعلیٰ نصب العین سے وہ بیزار ہو چکے ہیں اور زندگی کی شب و روز کی مسرتوں ہی میں راحت پاتے ہیں۔ کسی وعدۂ فردا کا انتظار ان کو گراں ہے۔ اور عشرتِ امروز ہی اب اُن کا عقیدہ بن گیا ہے۔"

"آج کھا لو، پی لو، کل کو تمہیں مرنا ہے۔ یہ ہے اصول آج کے نوجوانوں کا۔ شاید یہ وُہی دَور ہو جو سپنگلر کے الفاظ میں کسی کلچر کی آخری موت کا پیش خیمہ ہوتا

ہے۔ کیا ہم یہ سمجھ لیں کہ موجودہ تمدن فنا کے ہاتھ سے نہیں بچ سکتا اور یورپ پر اب دم نزع طاری ہے اور جو کچھ روما کے ساتھ ہوا، اب بعینہٖ یہی حشر یورپ کا ہوگا۔

(۶) "مغربی فلسفی پسکال نے کہا ہے کہ انسانی ذہن اپنی فطرت سے مجبور ہے کہ وہ کسی نہ کسی چیز پر ایمان رکھے اور اسی طرح انسان کا ارادہ بھی کسی نہ کسی سے محبت کرنے پر مجبور ہے۔ اور جب ایمان اور محبت کے سبب اس کو کام کی چیزیں نہیں ملتیں تو وہ بے کار اور خراب مقصدوں پر ریجھ جاتا ہے) خلاء قدرت کے کارخانے میں محال ہے اور یہ محض مادی دنیا میں نہیں بلکہ روحانی اور اخلاقی دنیا میں بھی خلا ناممکن ہے۔ انسان جب خدا پر ایمان رکھنا چھوڑ دے تو شیطان کی پرستش کرنے لگتا ہے اور اچھے نصب العینوں سے دست کش ہو جائے تو برے راستے اس کو لبھا لیتے ہیں۔ یورپ کو اگر اس دلدل سے نکلنا ہے تو اس کی صرف ایک ہی صورت ہے۔ اور وہ یہ کہ بے یقینی کی جگہ یقین اور ایمان لے لے بے رازی ختم ہو اور یورپ والے نئی قدروں پر ایمان اور نئے اخلاقی ضابطوں سے محبت پیدا کریں۔ وہ زندگی جس میں نہ ایمان کی گرمی ہو اور نہ اخلاقی ضابطہ کی کشش، وہ زندگی موت سے بدتر ہوتی ہے۔ ایچ۔ جی۔ ویلز کی رائے میں اس دور کی سب سے بڑی لعنت یہ ہے کہ طاقت اور قوت ہے لیکن اس کا کوئی مصرف موجود نہیں۔ دماغ ہے لیکن اس سے کام لینے کا کوئی ذریعہ نہیں۔ ایسا کوئی نصب العین نہیں جو نوجوانوں کی امنگوں، ولولوں اور حوصلوں کو بروئے کار لاتے۔ ایک طرف اتنی زیادتی اور دوسری طرف اتنی کمی۔ یہ ہمارا سب سے بڑا روگ ہے لیکن ہمارے اندر

اس نصب العین کی تلاش کا مادہ فنا نہیں ہوا۔ اور اسی سے امید ہوتی ہے کہ شاید ہم نئے دَور کو پیدا کر سکیں اور اخلاقی اور مذہبی قدروں کے نہ ہونے سے ہماری زندگیوں میں جو خلا ہو گیا ہے، وہ بھرا جا سکے۔ اگر یہ نہ ہوا تو ہماری تہذیب آپس میں ٹکرا ٹکرا کر پاش پاش ہو جائے گی۔ اگر ہمیں بچنا ہے تو اپنے لیے کوئی مذہب تلاش کرنا ہو گا۔ جس کو ہم دل سے مانیں اور اس کے اصولوں پر اپنی زندگی ڈھالیں۔"

یورپ کے اہلِ فکر کے ان اقتباسات سے ہمیں صرف یہ بتانا مقصود تھا کہ ہمارے ہاں کے بزرگانِ دین یہ نہ کہیں کہ مولانا کا یورپی انقلاب کو ماننا اُنھیں مادیت کے دائرے میں محصور کر دیتا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس جیسا کہ آپ نے دیکھا۔ اب تو خود یورپ کا مادی انقلاب مجبور ہو رہا ہے کہ وہ اپنے لیے مادہ سے بالاتر مقاصدِ زندگی تلاش کرے، کیونکہ بقول پروفیسر جوڈ:

"زندگی کے جادواں اور پیہم رواں کے عقیدے سے ہی سے انسان میں امنگیں پیدا ہوتی ہیں۔ اسی سے اس میں عدم کو وجود میں لانے اور مستور کو بے حجاب کرنے کا حوصلہ ہوتا ہے۔ وہ جدوجہد کرتا ہے۔ آگے بڑھتا ہے۔ جو معلوم نہیں اسے معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن جب زندگی کی وسعتیں سُکڑ کر محدود ہو گئیں اور اسی آب و گل کی نپی تلی دنیا کو اصلِ حیات سمجھ لیا گیا تو پھر اعلیٰ قدروں پر ایمان کہاں رہا۔"

اس وقت تک یورپ نے مادی دُنیا کی بہت حد تک تسخیر کر لی ہے لیکن ابھی وہ تھکا نہیں۔ اس میں ابھی بڑی توانائی اور ہمت ہے۔ وہ مجبور ہے کہ اپنی

توانائی اور ہمت کا کوئی اور مصرف ڈھونڈھے - یہ چار سُو اس کے لیے تنگ ہو چکے ہیں اور وہ "لامکاں" کی تلاش میں ہے - یورپ کی موجودہ کش مکش محض اسی لیے ہے اور تمام خون ریزیوں اور جنگوں کا سبب بھی یہی ہے - خود یورپ کا علم بھی اب "چار سُو" سے "لامکاں" کی وسعتوں کی طرف چل پڑا ہے - آئن سٹائن اور برگساں اسی قافلۂ علم کے سالار ہیں اور یورپ والے اب اپنے عمل میں بھی مادیت سے ماوراء نصب العین ڈھونڈھ رہے ہیں - قرونِ وسطیٰ میں یورپ کی بیداری فرسودہ مذہب کی بیخ کنی سے شروع ہوئی - پھر اس نے مستبد بادشاہوں اور جاگیرداروں کو ختم کیا - اس کے بعد صنعت و حرفت کا دور دورہ ہوا - اور قومیتوں کا زمانہ آیا - اس سے سامراج پیدا ہوا - پھلا اور پھولا - اب یہ سامراج بھی پھٹے ہوئے کپڑوں کی طرح اتارا جا رہا ہے - اور یورپ کی قومیں مجبور ہو رہی ہیں کہ یا تو اشتراکیت قبول کریں - یا اپنی جمہوریت کو اشتراکی بنا لیں - سامراج جس کی بنیاد محض دوسروں کی لوٹ کھسوٹ پر ہے، اس کا اشتراکی خیالات سے شکست کھانا کیا اس بات کی علامت نہیں کہ یورپ کا عمل بھی اس کے علم کی طرح وسعت پذیر ہو رہا ہے -

اس میں شک نہیں کہ اشتراکیت مادی زندگی کی تنظیم کا منتہائے کمال ہے لیکن مشہور مصنف جیرالڈ ہیرڈ کے الفاظ میں انسانی ارتقاء کا سلسلہ ابھی ختم نہیں ہوا اور چونکہ مادی اور طبعی دنیا میں سلسلۂ ارتقاء اپنے نقطۂ کمال کو پہنچ چکا ہے اس لیے اب اس کا دائرۂ عمل نفسی اور ذہنی ہو گا - جیرالڈ کے خیال میں ارتقاء اس وقت بھی اپنا کام کر رہا ہے، گو ہم اس وقت اسے محسوس نہیں کرتے -

لیکن نفسی اور ذہنی ارتقاء کے یہ معنی نہیں ہوں گے کہ مادی ترقی مردود قرار

دی جائے گی۔ بلکہ انسانیت کی نئی عمارت اسی مادی بنیاد پر بنے گی یہی وجہ ہے کہ مولانا روس کے مادی انقلاب کو صحیح مانتے ہیں۔ لیکن اس انقلاب کی لادینیت کے وہ خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک رُوس نے جو مادی انقلاب برپا کیا، بہت ٹھیک کیا اور بقول علامہ اقبال "کار خداوندانی" کیا۔ لیکن انقلاب کے اس مادی تصوّر میں مولانا کے الفاظ میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ وہ انسان کی تمام صلاحیتوں کی تکمیل نہیں کرسکتا۔ مثال کے طور پر روس میں چند بڑی بڑی شخصیتیں تھیں۔ شروع میں تو چونکہ ٹھوس سیاسی اور معاشی مسائل سے عہدہ برآ ہونا تھا اور ان کا فوری حل ڈھونڈنا ضروری تھا۔ ورنہ انقلاب کا وجود خطرہ میں پڑجاتا۔ اس لیے اس زمانے میں مزدوروں اور عقلاء کا طبقہ دوش بدوش لڑتا رہا۔ لیکن جب ادھر سے کچھ اطمینان ہوا، تو عقلاء مادی اغراض کے اثر میں آنے لگے اور ہر شخص اپنی ذاتی مصلحت کی بنا پر کسی خاص گروہ یا جماعت کو نوازنے لگا۔ دراصل بات یہ ہے کہ جب "ماورائے ذات" کوئی نصب العین نہ ہو تو انسانوں کا اغراض پرستی سے بچنا بڑا مشکل ہوتا ہے مولانا فرماتے ہیں کہ روس میں شروع شروع میں پروپیگنڈے کے سلسلے میں بڑے بڑے غلو ہوتے۔ لوگوں نے اشتراکیت کے پروپیگنڈے کے لیے روپے لیے۔ اور انھیں دوسرے کاموں میں صرف کر دیا۔ اس پر روس میں بڑا شور ہوا اور بیرونی پروپیگنڈے کو ایک حد تک بند کرنا پڑا۔

لیکن عجیب بات یہ ہے کہ روس میں اب اشتراکیت بھی ایک مادی عقلیّت نہیں رہی بلکہ اس کی حقیقت اذعانی یعنی عقیدہ کی سی ہوگئی ہے۔ اسی عقیدہ نے روسیوں میں بے پناہ قوتِ عمل پیدا کردی ہے اور وہ اشتراکیت اور اشتراکی روس کے لیے

یوں لڑ رہے ہیں، جس طرح کبھی مذہب والے اپنے مذہب کی خاطر لڑتے تھے یعنی روس میں اشتراکیت ایک مذہب بن گئی ہے اور لوگ اس پر یوں ایمان لاتے ہیں جیسے مذہب پر لایا کرتے تھے اور خوشی خوشی اس کے لیے جانیں دے رہے ہیں۔

مولانا نے ایک دفعہ صحیح مذہبیت کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ صحیح مذہبیت انسان کو اپنی ذات کے ماورا کسی اور اعلیٰ مقصد کے لیے ایثار کرنا سکھاتی ہے ــــ خالص مذہبی آدمی وہ ہے جو اپنے اعلیٰ تصور کی خاطر اپنی ذاتی خواہشات کو خواہ وہ کسی قسم کی ہوں، دبانے کی کوشش کرتا ہے اور اگر اسے اس راہ میں دوسروں کی مخالفت بھی مول لینی پڑے تو بغیر کسی خوف و ہراس کے خوشی خوشی مخالفت کو تبدیل کرتا ہے۔ لیکن اگر یہ مذہب انقلابی نہ ہو تو پھر اس کی افادیت محدود ہو کر رہ جاتی ہے یہ مذہب ناقص ہوتا ہے اور کسی آدمی کے مذہبی ہونے کا پتہ اس کے خلوص اور ثبات سے چلتا ہے۔ مذہبیت کی اس کسوٹی کو غالب نے شاعرانہ رنگ میں یوں بیان کیا ہے،

ع وفاداری بشرطِ استواری اصل ایماں ہے

"اسی بنا پر ایک بالغ نظر بزرگ نے ایک دفعہ کہا تھا کہ خدا کو ماننے والے روس میں آجکل سب سے زیادہ ہیں۔ اس سے ان کا دراصل مقصد یہ تھا کہ ایک اعلیٰ اور بلند نصب العین کے لیے جس خلوص اور استقلال کا ثبوت وہ دے رہے ہیں، اس کی مثال آج دنیا کی کسی قوم میں نہیں ملے گی۔" ۸)

حاصل کلام یہ نکلا کہ موجودہ یورپی انقلاب آئندہ کے عالمگیر انسانی انقلاب کا پیش خیمہ ہے۔ اور مولانا کے اس ارشاد سے کہ ہمیں اس انقلاب کو اپنا لینا چاہیئے، یہ لازم نہیں آتا کہ ان کی نظر محض مادیت تک محدود ہو گئی۔ بلکہ دیکھا جائے تو خود یورپ

والے مادی انقلاب سے آگے بڑھ کر ایک نئے انقلاب کے لیے زمین ہموار کرنے میں لگے ہوئے ہیں۔ مولانا کا کہنا یہ ہے کہ ہندوستانی مادی زندگی کی اس تنظیم کو بجنسہٖ قبول کرلیں اور عالمگیر آزادی، اخوت اور معاشی مساوات کو اپنی زندگی کا اساس بنائیں لیکن یہ سب کچھ کر لینے کے باوجود مولانا کا یہ یقین ہے کہ ہمارے لیے دین سے قطع تعلق کرنا ضروری نہیں ہوگا۔ بلکہ سچ پوچھیے تو یہی سچے دین کی تمہید ہے اور ساری انسانیت اسی کو قبول کرنے پر ایک نہ ایک دن مجبور ہوگی۔

اب مولانا کے ان خیالات کا برطانیہ کی جمعیت فلاسفہ کے صدر وسکونٹ سموئیل کے اس اقتباس سے موازنہ کیجیے:

"اگر عصرِ حاضر کے بسنے والے چاہتے ہیں کہ ان کا مستقبل کی طرف جو قدم اُٹھے، وہ صحیح بصیرت اور یقین کے ساتھ اُٹھے تو ضروری ہے کہ پہلے وہ اس ذہنی کہر سے باہر نکل آئیں جس نے اُن کو انتشارِ دماغی میں مبتلا کر رکھا ہے۔

چاہیئے کہ مذہب ان طبعی حقائق کو قبول کرلے جنہیں موجودہ علوم نے مسلّم قرار دیا ہے۔ خواہ مخواہ فرسودہ خیالی کو سائنس سے نہیں ٹکرانا چاہیئے، جیسا کہ خود سائنس بھی ایک ایسے عالم کو ہماری آنکھوں کے سامنے منکشف کر رہی ہے، جس میں خداوند تعالےٰ کی عظمت موجود ہے۔ اور اسی کا جلال پوری طرح چمک رہا ہے لیکن ترقی خود بخود نہیں ہوا کرتی بلکہ عادتاً مجبور ہوتی ہے عمل کی۔"

آگے چل کر صاحب موصوف لکھتے ہیں کہ یہ سب کچھ انسان کے اپنے عمل

پر منحصر ہے۔ اس لیے[1] ساری اہمیت عمل کو حاصل ہے۔ لیکن ہر عمل کو نہیں۔ وہ عمل نہ قابلِ تعریف ہے، نہ اُسے کوئی اہمیت حاصل ہے جو نصب العین اور طریقۂ عمل متعین کیے بغیر کیا جائے۔"

عمل کے لیے نصب العین کا ہونا ضروری ہے۔ عمل وہ اچھا ہے جس کا نصب العین مفادِ عمومی کا ضامن اور کفیل ہو۔ اور مفادِ عمومی صرف مادی ضرورتوں تک محدود نہیں ہوتا۔ مولانا کے نزدیک صحیح مذہب سب مفادات کا نگران ہوتا ہے۔ وہ مادی ضرورتوں کا بھی خیال رکھتا ہے اور انسانیت کی ماورائے مادہ حاجتیں بھی پوری کرتا ہے۔ اس خیال کو "یقین و عمل" کے مصنف کے الفاظ میں سنیئے:

"نصب العین فلاحِ نوعِ انسانی ہے، اور فلاح کا انحصار کسی ایک ہی چیز کے انحصار پر نہیں ہے۔ اس فلاح میں روحانی، دماغی، اخلاقی، مادی، اجتماعی اور انفرادی سب ہی قسم کے اجزاء آجاتے ہیں۔ یہ ہے حقیقی بھلائی جس کی تلاش انسان کا فریضہ ہے۔ عمل درست ہے یا نادرست۔ اس کا فیصلہ نتیجہ پر چھوڑ دیئے۔"

مستقبل میں مذہب کی کیا حیثیت ہوگی۔ اور مذہب پر عمل کرنے کا کیا مطلب ہوگا۔ اس کے متعلق ہم نے بڑی تفصیل سے یورپی محققین کے خیالات یہاں درج کر دیئے ہیں۔ اس سے ہمارا مقصد صرف یہ تھا کہ ہمارے ہاں کے "بزرگانِ دین" اور نئی پود کے "اربابِ نظر" مولانا کے مادی تصور اور ماورائے مادی تصور سے کسی غلط فہمی میں مبتلا نہ ہوں۔ "بزرگانِ دین" کہیں یہ نہ سمجھ لیں کہ مولانا یورپی انقلاب کو مان کر خدانخواستہ

مذہب کو چھوڑ بیٹھے ہیں۔ اور نوجوان "ارباب نظر" مولانا کی مذہبیت سے انھیں رجعت پسند نہ سمجھ لیں۔ مولانا کا مادی انقلاب اُن کے مذہبی عقیدہ کا ایک حصّہ ہے اور مولانا کے مذہب میں مادی انقلاب کرنا لازمی اور حتمی ہے۔ مذہب اور مادی انقلاب کو باہم متضاد سمجھنے والوں سے صرف اتنا عرض کیا جائے گا کہ بے شک ان دونوں میں تضاد ہے۔ لیکن صرف ان کے لیے، جو چھوٹے دل اور تنگ نظریں رکھتے ہیں۔ لیکن گوئٹے کے الفاظ میں "بڑے دِلوں کی وسعت بے کنار میں ایسے تضاد کا وجود کہاں"۔ جو شخص ساری کائنات کی کثرت کو ایک وحدت میں سمیٹ لیتا ہے اور اس کو سارے مظاہر قدرت ایک ہی مصدر سے ظہور پذیر ہوتے نظر آتے ہیں، اس کے لیے روح و بدن، مذہب و مادیت اور دنیا و آخرت کے اختلافات وہی حیثیت رکھتے ہیں جو مولانا رومؒ کی مشہور حکایت ہاتھی کے متعلق اندھوں کی مختلف آراء کی حیثیت ایک آنکھوں والے کا پورے ہاتھی کو دیکھ لینے کے مقابل میں ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ بزرگوں کے فیض سے میرے دل پر کائنات کے یہ عُقدے اس طرح کھلے ہیں کہ اس ساری مدت میں کبھی بھی میرا ایمان متزلزل نہیں ہوا رُوس میں انقلاب کو دیکھنے کے بعد اور روسیوں سے بڑھ کر انقلابی ہونے کے باوجود میں مُسلمان رہا، اور بحمد اللہ اب بھی مسلمان ہوں۔ مولانا نے فرمایا کہ یہ سب کچھ شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کا اعجاز ہے۔

مولانا کے ان افکار اور یورپی محققین کے اوپر کے اقتباسات میں ناظرین کو بہت کچھ مماثلت نظر آئے گی۔ لیکن شاید یہ سُن کر تعجب ہو کہ مولانا یورپ کی کوئی زبان نہیں جانتے اور اشتراکی انقلاب کا جتنا بھی ان کا مطالعہ ہے، وہ سارے

کا سارا مشاہدہ تک محدود ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ میرے تمام افکار و خیالات کا سرچشمہ شاہ ولی اللہ اور ان کے خاندانِ علمی کی تصانیف ہیں۔ میں نے جو کچھ سیکھا ان بزرگوں کی کتابوں سے سیکھا۔ ہمارے "یورپ زدہ" نوجوان شاید اسے تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ ہوں۔ لیکن اُن کو معلوم ہونا چاہیئے کہ اکثر ایک صوفی پر زندگی کے وہ حقائق بے نقاب ہوجاتے ہیں، جن تک ایک فلسفی، فن کار اور عالم بصد مشکل کئی برسوں میں پہنچ پاتا ہے۔ اس کے ثبوت میں مشہور انگریز مفکر الڈوس ہکسلے کا بیان ملاحظہ ہو۔ وہ اپنی ایک نئی تصنیف میں بتاتا ہے کہ موجودہ تحقیقات نے کائنات کے معمہ کو جس طرح حل کیا ہے کم و بیش وہی حل تصوف نے دیا ہے۔ وہ لکھتا ہے:۔

"صوفی گرد و پیش کی دنیا سے کامل تجرد اختیار کرلیتا ہے۔ اور اس طرح وہ ایک فلسفی، فن کار اور عالم سے کہیں بڑھ کر حدود و قیود کی دنیا سے بلند تر ہوجاتا ہے۔ تجرد کے اس عالم میں وہ کائنات کی اس رُوح کو پالیتا ہے جو سارے وجود میں جاری و ساری ہے۔ اور وہی سارے مظاہرِ فطرت کی اصل حقیقت ہے۔ جب اس رُوح میں صوفی اپنی ذات کو گم کردیتا ہے، تو اس میں اخلاقی اور مادی قوتیں پیدا ہوجاتی ہیں جو عام اصطلاح میں فوق البشری کہلاتی ہیں:"

مولانا شاہ صاحب کی رہنمائی میں کائنات کی اس رُوح سے اتّصال حاصل کرسکے۔ اور انھوں نے قرآن مجید میں اسی رُوح کو جلوہ افروز پایا۔ اور جہاد، انقلاب اور عمل کا یہ کبھی نہ ختم ہونے والا ولولہ اسی رُوح کی ایک جھلک کا اثر ہے۔ جس کے دل پر قرآن اس صورت میں نازل ہو، اس کو قرار اور سکون اسی میں ملتا ہے

کہ وہ ہر لحہ جہاد کرتا رہے۔ کبھی خارج میں اور کبھی خود اپنے آپ سے۔ اُس کی نماز بھی ایک جہاد ہوتی ہے۔

بہر حال مولانا کی ذہنی اور عملی زندگی کا مرکزی نقطہ انقلاب ہے۔ اور اسی کے گرد اُن کے افکار کی ساری کائنات گھومتی ہے۔ ان کے نزدیک عقیدہ یا یقین بھی عمل کی ابتدائی منزل ہے۔ یقین اگر پختگی کی حد کو پہنچ چکا ہے تو وہ عملی دنیا میں متشکل ہو کر رہتا ہے۔ عمل کا نہ ہونا یقین کے نقص کی دلیل ہے۔ زندگی کو عمل کی شکل میں دیکھنا مولانا کی طبیعت کا فطری رجحان ہے۔ قرآن مجید سے آپ کی غیر معمولی شیفتگی اور محبت کا سبب بھی یہی ہے کہ قرآن عمل پر سب سے زیادہ زور دیتا ہے اور روسی انقلابیوں سے ایک گونہ وابستگی کے بھی یہی معنی ہیں کہ انھوں نے اپنے جوشِ کردار سے دنیا کا رُخ بدل دیا۔

زندگی ایک سربستہ راز ہے اور علم و حکمت کی ان ساری ترقیوں کے باوجود یہ راز اب تک بے حجاب نہیں ہو سکا۔ ہر شخص اپنی اپنی طبیعت کے مطابق زندگی کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ کوئی علم کے زور سے اس کی تسخیر کے درپے ہوتا ہے۔ وہ پیہم سوچتا ہے۔ زندگی کی گتھیوں کو سلجھاتا ہے اور ابنِ رُشد کی طرح حکمت و فلسفہ کی مدد سے اس سے اتصال چاہتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ غور و فکر کرتے کرتے انسان ایک نہ ایک دن اس پردہ کو چاک کر دے گا اور زندگی اس کی آنکھوں کے سامنے بے حجاب ہو جائے گی۔ بعض اس کو خام خیالی سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ یہ عقدہ صرف جذب و محبت سے حل ہو سکتا ہے۔ سرمستی و محویت اور عشق و وارفتگی ایسی طبیعت والوں کا خاصہ ہے۔ لیکن ایک فریق اور ہے جس کی رائے میں یہ راز

نہ حکمت سے کھل سکتا ہے۔ اور نہ عشق و سرمستی سے۔ بلکہ اس کو بے نقاب کرنے کا کوئی ذریعہ ہے تو وہ عمل ہے۔ اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ صاحب عمل میں عشق اور عقل سرے سے ہوتے ہی نہیں۔ یا اس طرح جو عقل اور عشق سے اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش کرتے ہیں وہ جذبۂ عمل سے بالکل خالی ہوتے ہیں لیکن ہوتا یہ ہے کہ کسی میں عقل، عشق اور عمل دونوں پر غالب ہوتی ہے اور کہیں عشق، عقل اور عمل پر غالب ہوتا ہے اور کسی میں عمل، عشق اور عقل پر مقدم ہوتا ہے۔ عقل کے غلبہ والا غور و فکر کی طرف زیادہ رجحان رکھتا ہے۔ صاحبِ عشق نغمہ و ساز یا جذب و سرمستی اور خود سپردگی سے معراجِ کمال کو پہنچتا ہے۔ اور عمل کا حصہ غالب رکھنے والا مردِ مجاہد ہوتا ہے۔ اور وہ زبانِ حال سے یہ کہتا ہے کہ:

راز ہے راز ہے تقدیرِ جہانِ تگ و تاز
جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز
صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر
جوشِ کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز

اس لحاظ سے مولانا عبید اللہ سندھی خالص عملی آدمی ہیں۔ ان کی عقل، ان کا جذب، ان کے جذبات اور فلسفیانہ کاوشیں سب کی سب عمل کے تابع ہیں۔ ان کی طبیعت کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ وہ عمل کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ آج جبکہ ان کا سن ستر (۷۰) سے تجاوز کر چکا ہے، اور وہ جہاں بھی جاتے ہیں، اپنے آپ کو ناسازگار حالات میں گھرا پاتے ہیں۔ لیکن ایک لمحہ کے لیے ان کو یہ گمان نہیں ہوتا کہ ماحول ناسازگار ہے تو وہ اس کی طرف مطلق دھیان نہیں دیتے۔

اور فوراً کام میں لگ جاتے ہیں ۔ کام، کام ۔ یہ اُن کی زندگی کا وظیفہ ہے ۔ اور اگر ان کو آرام پہنچانا مقصود ہو تو ان کے لیے کام مہیا کر دیجیے، وہ مطمئن ہو جائیں گے۔ اور ان کو اس میں آرام ملے گا۔ مولانا کی ساری عقلی اور جذباتی صلاحیتوں کا اظہار بہترین طور پر عمل میں اور صرف عمل میں ہوتا ہے۔

مولانا کے اس فطری رجحان کی مزید وضاحت ایک اور واقعہ سے ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جوانی میں جب میں دیوبند سے فارغ التحصیل ہو کر سندھ گیا اور اپنے مرشد کی صحبت میں ریاضتیں کرنے لگا تو کچھ عرصہ کے بعد میں نے اپنے اندر غیر معمولی جذب وکیف کے آثار پائے۔ میں چاہتا تو اس باطنی استعداد کو اور بڑھا سکتا تھا۔ لیکن یہ خیال آیا کہ اگر ادھر پڑ گیا تو اسی دنیا کا ہی ہو کر رہ جاؤں گا۔ اور دوسرے کام جو پیشِ نظر ہیں وہ نہیں ہو سکیں گے۔ چنانچہ میں نے ریاضت کم کر دی اور مطالعہ و تدریس میں زیادہ منہمک ہو گیا۔

مولانا کی زندگی کے ہر مقام پر عمل کا جذبہ شروع ہی سے سب میں مقدم رہا ہے۔ بے شک عمر کے ساتھ ساتھ دائرۂ فکر بڑا ہوتا گیا۔ اور اس کا اثر لازمی طور پر عمل پر بھی پڑا۔ لیکن فکر یا جذبات نے کبھی عمل کی تیز گامی کا راستہ نہیں روکا۔ مولانا کی ساری بے تابیاں، بے قراریاں، غصہ، جھلّا اٹھنا۔ بولتے بولتے جوش میں آ جانا۔ بڑے زور اور عزم سے گفتگو کرنا، مختصراً آپ کا سارا جلال محض اس لیے ہے کہ موصوف میں عمل کی استعداد اور کردار کا جوش بے پناہ ہے۔ ان کے لیے ایک وسیع دنیا چاہیئے تھی۔ جہاں وہ اپنی عملی قوتوں کو بروئے کار لاتے لیکن تقدیر کی ستم ظریفی دیکھئے۔ اتنا بڑا دل دیا۔ قابلِ رشک صحت دی۔ کام کرنے کا

بے حد و حساب جذبہ دیا۔ اور اس کے ساتھ حوصلہ اور ہمت بھی اتنی ارزاں کی۔ یہ سب کچھ دیا لیکن نہ دیا تو ان صلاحیتوں کو کام میں لانے کے لیے دنیا نہ دی؛ جو اتنی وسیع ہوتی کہ اس میں اُن کے جذبۂ عمل کو تسکین مل جاتی۔

صاحبِ عقل فلسفہ کی گتھیاں سلجھا کر دماغ کو مصروف رکھ سکتا ہے۔ صاحبِ عشق شعر میں نغمے میں یا سرمستی و محویت میں اپنے جذبہ کی تسکین کر لیتا ہے۔ لیکن صاحبِ عمل کو مواقع نہ ملیں تو اندازہ کیجئے کہ اس کے جوش کردار کے سیلاب جو ہر لحہ رہ رہ کر اس کے اندر اٹھتے ہیں، راہ نہ پا کر کتنے چڑھتے ہوں گے۔ اور ان کی طغیانی اور طوفان خیزی کا کیا عالم ہوتا ہوگا۔

اسی بنا پر ایک دفعہ ایک حقیقت بین بزرگ نے مولانا سے ملاقات کے بعد فرمایا تھا:

"اگر کسی کو "انقلاب" مجسّم دیکھنا ہو تو وہ مولوی صاحب کو دیکھے"

انسانیت کے بنیادی اخلاق

انسان کو اس دنیا پر بسنے معلوم نہیں کتنی صدیاں گزر گئیں۔ اور اسے ارتقاء کی موجودہ منزل تک پہنچنے میں خبر نہیں، کیا کیا مراحل طے کرنے پڑے۔ اس طویل مدت میں انسانوں نے کئی تمدن بنائے۔ بڑے بڑے فلسفوں کی بنیاد رکھی علوم وجود میں آئے، اخلاق و عادات کے نت نئے معیار بنے، نبی مبعوث ہوئے۔ ان کی زبان سے خدا تعالیٰ کے پیغامات اس کے بندوں کو ملے۔ فلسفیوں اور حکیموں نے نئی نئی باتیں سوچیں۔ الغرض اب تک کتنے تمدنی، اخلاقی، فلسفی اور دینی نظریے معرض وجود میں آ چکے ہیں کہ ان کا شمار کرنا مشکل ہے۔ ہر دور ایک نیا فکر لے کر اٹھا۔ ہر قوم نے یہ دعویٰ کیا کہ جو تمدن ان کا ہے، ویسا تمدن نہ کسی کا پہلے تھا۔ اور نہ آئندہ کسی کا ہو گا۔ "انا و لا غیری" کی صدائیں ہمیں ہر قوم کی تاریخ کے دورِ اقبال میں سننے میں آتی ہیں۔ بہرحال اس سے انکار نہیں کہ ہر قوم کی انفرادیت اپنی جگہ مسلّم ہے اور ہر فکر نے اپنے زمانے میں اپنے لیے نئی فضا بنائی، لیکن جس طرح انسان تمام

وقتی، مکانی، عارضی اور ظاہری اختلافات کے باوجود اصل میں سب ایک ہیں خواہ کوئی آج سے دس ہزار سال پہلے کا غیر متمدن انسان ہو یا اس زمانہ میں وسط افریقہ کے جنگلوں میں بسنے والا حبشی۔ یا آج کا ترقی یافتہ یورپین۔ جس طرح ان سب میں انسانیت کا ایک جامع نقطہ مشترک ہے اور گو لاکھوں برس کے ارتقاء نے ان کو کچھ سے کچھ بنا دیا ہے، لیکن جہاں تک اصل انسانیت کا تعلق ہے، وہ اس میں اب بھی ایک دوسرے سے مشابہ ہے۔ اور ان میں بنیادی طور پہ کوئی فرق نہیں آیا۔ بعینہٖ اسی طرح ان گوناگوں اخلاقی نظریوں، تمدنی اصولوں اور افکار و ادیان میں بھی ایک گونہ وحدت ہے۔ گو ارتقا نے ان کو عجیب عجیب شکلیں دیں اور انھیں کہاں سے کہاں پہنچا دیا۔ لیکن اس کے باوجود ان تمام میں چند بنیادی باتیں ایسی ہیں جو سب میں مشترک نظر آئیں گی۔ ظاہر بینوں پر ہمیشہ یہ حقیقت مخفی رہی۔ وہ کنوئیں کے مینڈک کی طرح اپنی محدود دنیا اور اپنے طبقاتی فکر کو سب سے جدا اور الگ سمجھتے رہے۔ انھوں نے اپنے ذہن کو باقی ذہنِ انسانی سے الگ تھلگ کر دیا۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جس طرح پانی بہتے ہوتے دریا سے بے تعلق ہو جائے تو اس میں سڑاند پیدا ہو جاتی ہے، اسی طرح فکری اور ذہنی علیحدگی نے ایسی قوموں کے دماغوں کو مفلوج کر دیا۔ چین کا اعلیٰ تمدن اور بلند فکر اسی ذہنی علیحدگی کا شکار ہوا۔ پراچین ہند کا جو حشر ہوا، وہ دنیا جانتی ہے۔ البیرونی نے قدیم ہندو فکر کی اس بیماری کو اپنی کتابوں میں بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے۔ جس طرح کائنات کی کثرت انسانی ذہن کو پریشان کر دیتی ہے اور وہ اس کائنات میں اپنا صحیح مقام متعین کرنے کے لیے مجبور ہو جاتا ہے کہ وہ اس کثرت میں وحدت کا پتہ لگائے۔ اسی طرح صاحبِ نظر

حکیم مظاہرِ انسانی کی ان رنگا رنگیوں میں جنھیں ہم تمدن، کلچر اور فکر کا نام دیتے ہیں، مشترک حقائق کی تلاش کرتا ہے کہ وہ عالمگیر انسانیت کی کنہہ پا کر اپنے تمدن کی بنیاد ان اصولوں پر رکھے جو ساری انسانیت پر جامع ہوں، تاکہ قوم کا فکر اصل سرچشمۂ حیات سے بے تعلق نہ ہو اور اس کا ذہن ساری انسانیت اور اس کی تمام فکری جد و جہد کی اچھی متاع کو اپنے اندر لے سکے۔

اسلام نے ایک وقت میں تاریخِ انسانی کی یہ خدمت بڑی خوبی سے سرانجام دی تھی۔ قرآن کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں کس طرح مختلف قومیں اور تمدن آپس میں گتھم گتھا ہو رہے تھے۔ اور ہر قوم اپنے آپ کو کافی بالذات اور مستغنی عن الغیر سمجھتی تھی۔ عیسائی کہتے تھے کہ جو عیسائی نہیں، وہ انسان ہی نہیں۔ اسی طرح یہودیوں نے اپنے آپ کو سب سے جدا کر لیا تھا۔ ایرانی اپنی جگہ مگن تھے۔ اور ہندوستان والوں نے تو سمندر پار دیکھنا تک ادھرم بنا رکھا تھا۔ اس وقت دنیا کی یہ حالت تھی کہ جیسے چھوٹے چھوٹے گڑھوں میں پانی رُک گیا ہو۔ ایک گڑھا دوسرے سے جدا ہو۔ اور سب الگ الگ سڑ رہے ہوں۔ عربوں کی نئی قوم ایک سیلاب کی طرح نازل ہوئی۔ انھوں نے سب گڑھوں کو ایک کر دیا۔ اور ساری نوعِ انسانی الگ الگ گڑھوں کے بجائے ایک ذخّار سمندر بن گئی۔ سب قوموں کے ذہنی اور فکری دھارے اس میں گرنے لگے اور اس طرح مجموعی طور پر انسانیت کو آگے بڑھنے کا موقع ملا۔

عرب اَن پڑھ تھے۔ انھوں نے سب قوموں کے علموں کو سر آنکھوں پر لگایا۔ اُن کا کوئی بندھا ٹکا نظامِ تمدن نہ تھا۔ انھوں نے سب تمدنوں کو کھنگالا۔

اور "خُذْ مَا صَفَا وَدَعْ مَا كَدَرَ" پر عمل کرتے ہوئے سب تمدنوں کے اچھے پہلو لیے۔ اسی طرح انھوں نے عیسائیت، یہودیت، مجوسیت اور صابئیت سب کو ایک آنکھ سے دیکھا اور سب کو برملا طور پر کہہ دیا کہ انسان خواہ کوئی بھی ہو جو انسانیت کے بنیادی اصولوں کو مان لے وہ اچھا انسان ہے۔ نام، نسل، رنگ اور گروہوں کے امتیازات سب باطل ہیں۔ دوسرے معنوں میں عربوں نے انسانیت کو جو ٹکڑوں ٹکڑیوں میں بٹ چکی تھی۔ اس کا شیرازہ پھر از سرِ نو باندھ دیا اور الگ الگ اور باہم مخالف اور متخاصم قومیتوں کو ایک صحیح بین الاقوامی نظام دیا۔ بقول مولانا عبید اللہ سندھی یہی اسلام کا عالمگیر انقلاب تھا۔

مسلمانوں نے اسلام کے اس عالمگیر انقلاب پر بعد میں ایک عالمگیر تمدنِ انسانی کی بنیاد رکھی۔ ادھر بغداد میں اور اُدھر قرطبہ میں مشرق اور مغرب کی تمام قوموں اور ان کے افکار اور مذاہب کا اجتماع ہوا۔ ہر نسل کے لوگ آپس میں سلے۔ ایک دوسرے کے خیالات سے واقف ہوتے۔ ایک زبان کے علوم دوسری زبان میں ترجمہ ہوتے۔ ہندوستان کی طب و حکمت، یونان کے فلسفے، اسکندریہ کے علوم، ایرانیوں کے ادب، یہودیوں اور عیسائیوں کی روایاتِ مذہبی اور عربوں کی زبان اور دین سے انسانی تمدن کی ایک نئی ہیئت کی ترکیب ہوئی جو ماضی کے سارے علوم و فنون اور حکمت و فلسفہ کا نچوڑ تھا۔ اور حال و استقبال کے لیے مشعلِ راہ۔ یہ تھا اسلام کا تاریخی کارنامہ۔ اور انسانیت مسلمانوں کے اس احسان کو کبھی نہیں بھولے گی۔

اسلام کے اس تاریخی کارنامہ کی روح دراصل اس کی عالمگیریت اور جامعیت تھی۔ مسلمانوں نے سب مذہبوں اور تمدنوں کو اصلاً ایک سمجھا، ان کی مذہبی کتاب نے

ساری انسانیت کو مخاطب کیا۔ ان کے مفکروں نے علم و فلسفہ پر بحث کی تو سب قوموں کے ذہنی سرمایہ کو چھان ڈالا۔ ان کے مؤرخ تاریخ لکھنے لگے تو انھوں نے حضرت آدم سے شروع کر کے ساری قوموں کی تاریخ کو ایک زنجیر کی کڑیاں بنا کر پیش کیا۔

ہر قوم جو اپنے اپنے زمانۂ تاریخ میں فکر و عمل کی دنیا میں بین الاقوامی قیادت کی مالک بنی، اس کا طرۂ امتیاز اس کی یہی عالمگیریت اور جامعیت تھی۔ اور پھر جب اس قوم کے مٹنے کے دن آئے تو ان کی نظریں تنگ ہو گئیں۔ اور ان کے دماغ اور بھی تنگ ہو گئے۔ اور انسانیت کا بین الاقوامی تصور تو الگ رہا۔ اُن کے ذہنوں میں اپنی پوری قوم کی سمائی تک مشکل ہو گئی۔ وہ انسانیت سے قومیت پر آ گئے۔ قوم سے ان میں فرقے بن گئے۔ آخر فرقوں میں بھی آپس میں دال بٹنے لگی۔ اور نفسی نفسی تک نوبت پہنچ گئی۔ یہودیوں کے ساتھ یہی ہوا۔ عیسائی اسی روگ میں مبتلا ہوئے اور آج مسلمانوں کا بھی یہی حال ہے۔

قومی ذہن کا انسانی تصور سے عاری ہونا زوال کی طرف اس کا پہلا قدم ہوتا ہے۔ اسلام کے حق میں دوام کا دعدہ محض اسی بنا پر تھا کہ وہ انسانیتِ عامہ کا تصور پیش کرتا ہے۔ مسلمان دراصل وہ ہے، جس کے ذہن میں کُل انسانیت کی گنجائش ہے۔ ایک لحاظ سے اللہ پر ایمان لانے کے بھی یہی معنی ہیں۔

مولانا فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب کی حکمت آفریں طبیعت کا یہ خاص کمال ہے کہ اس دور میں انھوں نے اسلام کی اس عالمگیر روح کو بے نقاب کیا۔ اس سلسلہ میں تمام مذاہب، ادیان اور نظام ہائے اخلاق میں مشترک مبادی متعین فرمائے، اور اس طرح

ازسرِ نو انھوں نے مسلمانوں کے سامنے وہ تمام ذہنی وسعتیں کھول دیں جو اسلام کے عہدِ اول میں دین کی رُوح سمجھی جاتی تھیں۔ لیکن بعد میں جب مُردہ دلی اور ذہنی پس ماندگی کا دَور دَورہ ہوا تو مسلمان بھی گروہ بندی کا شکار ہو گئے اور وہ بین الاقوامی قیادت کے منصب سے محروم کر دیئے گئے۔

شاہ صاحب نے جس طرح ائمہ فقہ کے چار مذاہب میں مطابقت پیدا کی۔ پھر حدیث و فقہ میں غلط فہمی سے بعض لوگوں کو جو تضاد نظر آتا تھا، اس کو سلجھایا۔ اور اس کے بعد یہ بھی بتایا کہ حدیث اور قرآن میں کوئی معارضت نہیں۔ بلکہ حدیث در اصل قرآن سے ہی مستنبط ہے۔ نیز شریعت اور طریقت میں جو نزاع چلا آتا تھا اہلِ شریعت طریقت والوں سے بیزار تھے۔ اور اہلِ طریقت شریعت والوں پر خفا۔ شاہ صاحب نے طریقت کے افکار کو شریعت پر منطبق کیا۔ اور بتایا کہ علم اور معرفت کی رقابت محض غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ اسلامی افکار و مذاہب کے دائرہ سے شاہ صاحب کی نظر اور بلند ہوئی۔ اور آپ کی بصیرت افروز نگاہ پر یہ حقیقت وا شگاف ہوئی کہ حق شناس جہاں بھی ہوئے اور جس دَور میں بھی ہوئے اُن سب نے حقیقت کو پایا ہے۔ بے شک انھوں نے جن الفاظ میں اس حقیقت کی تعبیر کی، وُہ زمانہ، ماحول اور مزاج کے اعتبار سے ایک دوسرے سے جدا تھی۔ کم نگاہوں نے اس تعبیر کو اصل سمجھ لیا، اور لگے آپس میں لڑنے، نتیجہ یہ ہوا کہ انسان آپس میں ایک دوسرے کے دشمن بن گئے۔ یہی اصل ہے اختلافِ عقائد کی، لوگوں نے "حبل اللّٰہ" کو چھوڑ دیا۔ اور اپنے تعصبات کو خدا سمجھ بیٹھے۔

اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے مولانا نے ایک دفعہ کہا۔ مثلاً خدا اور بندے

کے تعلق کو ہی لے لیجئے۔ کسی نے بندے اور خدا کے تعلق کو بیٹے اور باپ سے تعبیر کیا اور کسی نے حلول سے۔ الغرض ہر قوم نے اپنے اپنے مزاج کے مطابق اس مافوق التعبیر تعلق کو عام فہم بنانے کی کوشش کی۔ مقصود سب کا ایک ہی تھا۔ لیکن تعبیریں جدا جدا ہو گئیں۔ اور جوں جوں زمانہ گزرتا گیا۔ ان تعبیروں کی وجہ سے اصل حقیقت پر پردے پڑنے لگے۔ آخر میں قرآن آیا تو اس نے اسی تعلق کو اس طرح پیش کیا کہ پہلے توہمات اور گمراہیوں کا سدِ باب بھی ہو جائے اور ہر ملت اور ہر گروہ خالق اور مخلوق کے باہمی رشتہ کو بآسانی سمجھ بھی لے۔ اس مسئلہ میں قرآن کا مقصد اصل مذاہب کی تغلیط نہ تھی۔ بلکہ دین کا ایک ایسا عالمگیر تصوّر پیش کرنا تھا۔ جو سب کی سمجھ میں آجائے اور اس سے پہلے کی طرح غلط فہمیاں بھی پیدا نہ ہوں۔

مولانا مذہب کے ضمن میں کل انسانی فکر کی ارتقائی کشمکش کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک حصّہ جو حضرت ابراہیمؑ سے پہلے گزر چکا ہے۔ اُسے صابی دَور کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک حضرت ابراہیمؑ سے حنیفیت کا دور شروع ہوتا ہے۔ اس ضمن میں مولانا کے خود اپنے الفاظ ملاحظہ ہوں۔

"آدم علیہ السلام کے زمانے میں جو شرائع مقرر تھے، وہ اسی فلسفہ (فلسفہ ولی اللّٰہی) کے ماتحت تھے۔ اور اس زمانہ کی حاجتوں کو پورا کرتے تھے۔ جس طرح انسانیت ترقی کرتی گئی، اسی قدر اس فلسفہ کی تفریعات میں بھی اضافہ ہوتا گیا۔ ابراہیمؑ سے پہلا دور صابئین کا ہے۔ اور "تاویل الاحادیث" میں اسی دَور کی (جس میں آدمؑ ادریسؑ، نوحؑ ماقبل ابراہیم علیہ السلام داخل ہیں) پوری تشریح ملے گی۔ ادریس علیہ السلام ہی طبیعیات، ریاضیات اور الٰہیات کے بانی سمجھے جاتے ہیں۔ حکمت

کے ان اقسام کا مرکز بدلتا رہا۔ کبھی ہند، کبھی ایران، کبھی یونان۔ اس کے بعد ابراہیمی دور آیا۔ حنفاء نے اس فلسفہ کی شکل کو دوسرے رنگ میں بدل دیا۔ فلسفہ وہی ہے جو دورِ صابئین میں تھا۔ اس کی تشریعی صورت بدلتی جاتی ہے..... ہ

دم بدم گر شود لباس بدل

مردِ صاحب لباس راچہ خلل"

مولانا نے ایک دفعہ فرمایا کہ مشہور عرب مؤرخ ابن اثیر ہندوؤں، چینیوں، یونانیوں اور دوسری قدیم اقوام کو صابئی قرار دیتا ہے۔ صابئی عقائد میں مظاہر پرستی اساسِ دین ہے۔ ان کے نزدیک علومِ لدنی کی تجلّی کواکب پر ہوتی ہے، اور مظاہرِ قدرت کے آئینہ میں خالق کا جلوہ نظر آتا ہے۔ حنیفیت میں اس تجلّی کی جلوہ گاہ افرادِ کاملین کا دل ہے۔ ان کو حنیفی ملّت میں نبی کہا جاتا ہے۔ بے سمجھی سے مسلمانوں نے صرف "حرآن" میں رہنے والے ایک محدود فرقہ کو صابئی مانا۔ اصل واقعہ یہ ہے کہ اسلام، عیسائیت اور یہودیت کے علاوہ باقی ملّتوں کے لوگوں کا شمار صابئین میں سے ہونا چاہیئے تھا۔"

مولانا کے نزدیک قرآن حنیفیت اور صابئیت دونوں ملّتوں کے افکار کا مرکزِ کمال ہے۔ صابئی ذہنیت بھی اس نور سے مستفید ہو سکتی ہے اور حنیفی بھی۔ آپ نے حضرت ابن عباسؓ کی ایک حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے جس میں مروی ہے کہ "فی کل ارضٍ آدم مثل آدمکم و نوح مثل نوحکم الخ" فرمایا کہ یہاں ارض سے مراد قوم ہے۔ اور دنیا کو سات بڑی قوموں، تہذیبوں یا عالمین میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ تورات، انجیل اور قرآن صرف اس طرح کی ایک قوم کی تاریخ ہے۔

اسی قسم کے واقعات تقریباً سب قوموں پر گزر چکے ہیں۔ لیکن ان کتابوں میں شروع سے آخر تک صرف ایک ہی قوم کی پوری تاریخ منضبط ہے۔ بہرحال اگر دیکھا جائے تو اس قوم کی تاریخ سے دوسری قوموں کی مماثلت بھی ہو سکتی ہے۔ مثلاً موسوی دور ہندوستان کے کرشن جی کے زمانے سے ملتا جلتا ہے۔ اور عیسائیت اور بدھ مت میں ایک گونہ مشابہت ہے۔ مولانا نے فرمایا کہ یہ سمجھنا کہ اللہ کے پیغمبر اور خلق کو راہِ راست دکھانے والے صرف وادیٔ دجلہ و فرات اور شام و حجاز ہی میں آئے کسی طرح قابلِ قبول نہیں۔ اصل انسانیت تو غیر محدود ہے۔ لیکن افہام و تفہیم کی غرض سے نمونہ کے طور پر اس کا ایک حصہ چن لیا۔ اور اس کے ذریعہ عالمگیر صداقتوں کو بیان کر دیا۔

مولانا نے فرمایا کہ شاہ صاحب کے اس فکر کی بدولت ہی میں سمجھا کہ قرآن جامع الامم ہے اور وہ صرف ایک گروہ یا قوم کی تاریخ کے بیان تک محدود نہیں۔ بے شک اس نے زیادہ تر بنی اسرائیل کے انبیاء کا ہی ذکر کیا۔ لیکن یہ مصلحت اور ضرورتِ وقت کا تقاضا تھا۔ یقیناً فکر بھی انسانیت کی طرح غیر محدود ہوتا ہے لیکن جب اسے دوسروں کو سنانے کے لیے خاص الفاظ اور حروف میں قید کرنا پڑتا ہے تو مخاطبین کی رعایت سے اُسے ایک خاص زمان و مکان کے ساتھ مخصوص کرنا ہوتا ہے۔ قرآن کے پیرایۂ بیان کی محدودیت بھی اسی بنا پر ہے۔ لیکن اس کے باوجود جا بجا بین السطور مفہوم کی عالمگیریت اور جامعیت نمایاں ہے۔ اور اگر آدمی قرآن کے مطالعہ میں تدبّر و تعمق سے کام لے تو اس پر واضح ہو جائے گا۔ کہ کل نوعِ انسانی قرآن میں اپنا مافی الضمیر اور مقصد پا سکتی ہے۔

مولانا سے ایک دفعہ پوچھا گیا کہ بعض علماء تو نبوت کے سوا اخلاق انسانی کا کوئی اور منبع اور مصدر نہیں مانتے۔ اور ان کے نزدیک ساری ہدایت صرف "نبوت" میں مرکوز ہے۔ جن قوموں میں اُن کے خیال کے مطابق نبی نہیں آئے، وہ ہدایت سے بے بہرہ رہیں۔ اور صحیح اخلاق انسانی میں ان کا کوئی حصہ نہیں۔ اس کے جواب میں مولانا نے فرمایا کہ اس طرح کی تخصیص نبوت کی حقیقت کو نہ سمجھنے کی دلیل ہے۔ بات یہ ہے کہ ایک چیز ہے نبوّت۔ اور ایک ہے استعدادِ نبوت۔ شاہ صاحب نے بڑی وضاحت سے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے۔ نبوت دراصل حنیفیت کی ایک اصطلاح ہے، جیسے ہم نے ملّتِ ابراہیمی کے لیے مخصوص کر لیا۔ استعدادِ نبوت عام ہے۔ جسے ہم حکمت یا صدیقیت کا نام دیتے ہیں۔ نبی میں ایک تو استعدادِ نبوت ہوتی ہے۔ اور ایک اس سے اوپر کی چیز اور وُہ نبوت ہے۔ مثلاً نبوت کا مظہر تو قرآن مجید ہے اور استعدادِ نبوت کا اظہار آپ کی زندگی اور آپ کے دوسرے اقوال اور افعال میں ہوتا ہے۔

استعدادِ نبوت رکھنے والے افراد اخلاق کا جو نظام پیش کرتے ہیں، وہ انسانیت کی فوز و فلاح کے معاملے میں نبوت کے نظام سے جدا نہیں ہوتا۔ البتہ فرقِ مراتب اور چیز ہے۔ جو باتیں نبی آتے وحی سے کہیں، اس سے کم درجہ پر وہی باتیں ایک حکیم حکمت اور فطری بصیرت سے کہتا ہے۔ آفتابِ نبوت سے چھوٹی ہوئی شعاعوں اور ایک حق شناس حکیم کے دماغ سے نکلے ہوئے اخلاقی نظام میں کوئی اصولی نزاع نہیں ہوتا۔ نبوت کا کلام اعلیٰ اور افضل ہوتا ہے اور اس میں عمومیت اور ہمہ گیریت زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن حکیم کی اس بلند مقام پر رسائی مشکل ہوتی ہے۔

مولانا نے فرمایا کہ اگر شاہ صاحب کے اس اصول کو سمجھ لیا جائے تو چینی قوم کے اعلیٰ اخلاقی تصوّر، یونانی فلسفہ، ایرانیوں کی حکمت آفرینی اور ہندو رشیوں کے بلند فکری نظام اور اسلام، یہودیت اور عیسائیت میں بنیادی طور پر کوئی تضاد نہیں رہتا۔ اور کُل انسانیت کے چوکھٹے میں ساری قوموں کے نظام، ادیان اور اخلاق اپنی اپنی جگہ ٹھیک بیٹھ جاتے ہیں۔

مولانا نے فرمایا کہ جو لوگ "علمِ الٰہی" کو ایک خاص گروہ کی جاگیر سمجھتے ہیں۔ اُن کے نزدیک ہدایت کی روشنی صرف اُن تک محدود ہے۔ باقی دنیا ہمیشہ جاہلیت کے گھُپ اندھیرے میں رہی، اور ان کے یہاں کسی اعلیٰ اخلاق کا وجود ممکن ہی نہیں۔ یہ لوگ طائفیت کی چار دیواری میں محبوس ہیں۔ انھوں نے تاریخ انسانی کا مجموعی طور پر کبھی مطالعہ نہیں کیا۔ اور نہ انہوں نے کبھی یہ دیکھا کہ ہر قوم کے پاس اپنے عہدِ اقبال میں اخلاق کا ایک تصور تھا۔ اُن لوگوں نے اس تصوّر کے مطابق اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو مرتب کیا۔ ان کے ہاتھوں میں انسانیت کے بڑے بڑے کام بھی ہوئے۔ دراصل مختلف تمدنوں اور مذاہب کا تقابلی مطالعہ نہ کرنے کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ انسان کی نظر صرف ایک گروہ اور جماعت تک محدود ہو جائے اور اپنے سوا سب کو جاہل اور نعمتِ علم سے عاری سمجھے۔

نبوت اور استعدادِ نبوت کا فرق نہ کرنے والوں کے نزدیک نبی کی اپنی کوئی مستقل شخصی حیثیت نہیں ہوتی۔ ان کے خیال میں نبی کی مثال فونوگراف کی ہے۔ جو کچھ اس پر القاء ہوا وہ اس نے ہو بہو دوسروں کو پہنچا دیا۔ یہ لوگ نبی کی ہر بات اور ہر فعل کو اصل نبوت کا جزو سمجھتے ہیں۔ اسی بنا پر ان کے ہاں عربی زبان مقدس

قرآن کا دوسری زبانوں میں ترجمہ ممنوع ۔ امامت قریش کی اور سیادت صرف سید کی ہے ۔ اور وہ کسی "غیر مسلم" کو انسان ہی نہیں سمجھتے ۔ اگرچہ وہ اپنے اعمال اور اخلاق میں ان سے کتنا ہی بلند و برتر کیوں نہ ہو ۔

اس میں شک نہیں کہ نبی کا مقام بہت بلند ہے ۔ اس کا دل ذاتِ الوہیت کی تجلی گاہ ہوتا ہے اور اس طرح اس کا اتصال براہِ راست خداوند تعالیٰ سے ہو جاتا ہے ۔ چنانچہ انسانیت کے سارے معارف اور حکمتیں اس کی چشمِ بصیرت کے سامنے بے حجاب ہوتی ہیں لیکن جس شخص کو استعدادِ نبوت سے کچھ بہرہ ملا ہو، وہ بھی ان معارف اور حکمتوں سے ایک حد تک آشنا ضرور ہوتا ہے ۔ البتہ نبوت کے بلند مقام اور استعدادِ نبوت رکھنے والے حکیم اور صدیق کے مقام میں بہت بڑا فرق ہے ۔

شاہ اسمٰعیل شہید اپنی کتاب "العبقات" میں حکیم اور صدیق کے ذکر میں لکھتے ہیں :

> اس کو اگر اہل تورات کے درمیان مسندِ قضا پر بٹھا دیا جائے تو وہ اُن میں تورات کے مطابق فیصلے کر سکتا ہے ۔ اہل انجیل میں انجیل کے مطابق ۔ اور اہل قرآن میں قرآن کے مطابق فیصلہ کر سکتا ہے ۔ بات یہ ہے کہ ہر وہ مذہب جس پر عقلاء کی ایک بہت بڑی جماعت جمع ہوئی ہو ۔ اور خاص طور پر اس میں ایسے لوگ ہوں جن کا غیب سے اتصال ہو ۔ مثلاً عیسائی راہب، یہودی یونانی فلسفۂ اشراق کے ماننے والے ۔ ایرانی جو نور و ظلمت کو

الگ الگ قرار دیتے ہیں اور ہندوستان کے جوگی۔ ایسے مذہب کی حظیرۃ القدس میں اپنی مخصوص اور پائدار جگہ ہوتی ہے اور اس کی سوت اسی سرچشمہ سے پھوٹتی ہے۔

لیکن بعد میں یوں ہوتا ہے کہ اس مذہب میں بُرے خیالات مل جاتے ہیں۔ اور ادھر ادھر کی بیہودہ رسموں اور بے کار روایتوں کا اس میں عمل دخل ہونے لگتا ہے۔ تعبیریں و تفسیریں غلط کی جاتی ہیں اور غیب سے جس رنگ میں علم کا فیضان ہوتا ہے، ذہن اس کو اصل کے مطابق اخذ نہیں کرتا۔ نیز بعد والے اپنے گزرے ہوئے بزرگوں کی باتوں کو وہ معنی پہناتے ہیں، جو ان کے پیش نظر نہ تھے۔ حکیم کا کمال یہ ہوتا ہے کہ وہ ان سب مذاہب اور آراء کی اصل کو اِدھر اُدھر کی تمام ملاوٹوں سے پاک حظیرۃ القدس میں نمایاں طور پر دیکھ لیتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ حکیم کی رُوح بیدار ہوتی ہے۔"

شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کے اس بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ حکیم کی نظر بڑی بلند اور گہری ہوتی ہے اور وہ اسی بنا پر سارے مذاہب اور آراء کی اصل پا لیتا ہے۔ نیز ہندوستان کے جوگی، ایران کے مجوسی، یونان کے فلسفی اور یہودی اور عیسائی راہب سب کو حظیرۃ القدس سے ہی فیضانِ علم ہوتا ہے۔ یعنی علم کی اصل ایک ہی ہے۔ بعد والوں نے آپس میں اختلافات پیدا کر لیے اور اس طرح مذہب کی صحیح رُوح سے سارے دُور ہوتے چلے گئے۔ ایک مشہور قول کے مطابق بڑے لوگوں

نے تمام زمانوں میں ایک ہی سی بات کہی، لیکن ان کے نام لیواؤں نے جو چھوٹے دل اور دماغ رکھتے تھے، ان باتوں کو توڑ مروڑ کر کچھ سے کچھ کر دیا۔

حکیم اور صدیق کا کام یہ ہوتا ہے کہ بقول شاہ شہیدؒ وہ تمام مذاہب اور آراء کی اصل حقیقت کو ادھر اُدھر کی تمام ملاوٹوں سے پاک الگ و نمایاں دیکھ لیتا ہے۔ اس کی چشم بصیرت علم و حکمت کی ساری ندیوں، نالوں اور دریاؤں کو ایک ہی منبع سے نکلتے دیکھتی ہے۔ وہ یہ بھی جان لیتا ہے کہ یہ سب کے سب جب اپنے اصل سے پھوٹے تھے تو کتنے خالص اور شفاف تھے، لیکن جُوں جُوں یہ آگے بڑھتے گئے ان میں آلائشیں ملنی شروع ہو گئیں۔ اور آخر کار نتیجہ یہ نکلا کہ صاف اور مُصفّٰی پانی اتنا گدلا ہو گیا کہ یہ پہچاننا مشکل ہو گیا کہ اس میں پانی کتنا ہے۔ اور گار کتنی۔ لیکن حکیم اور صدیق مظاہر کے دھوکے میں نہیں آتا۔ وہ اصل حقیقت کو بے حجاب دیکھتا ہے اور پھر دوسروں کو بھی اس سے آگاہ کرتا ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ صاحب ایسے ہی حکیم اور صدیق تھے جنہوں نے سارے ادیان، مذاہب اور شریعتوں کا اصلاً ایک ہونا ثابت کیا۔ پھر ان بنیادی اصولوں کا تعین بھی کیا۔ جو ہر دین کا مقصودِ حقیقی تھے۔ اور ہر مذہب اور شریعت اُن کو پورا کرنا اپنا فرض سمجھتی رہی۔ شاہ صاحب "ہمعات" میں لکھتے ہیں "فقیر پر یہ بات روشن کی گئی ہے کہ تہذیبِ نفس کے سلسلے میں جو چیز شریعت میں مطلوب ہے وُہ چار خصلتیں ہیں۔ حق تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کو انہی چار خصلتوں کے لیے بھیجا۔ تمام مِلَلِ حقّہ میں انہی چار خصلتوں کا ارشاد اور ان کے حاصل کرنے کی ترغیب و تحریص ہے۔ "بِرّ" یعنی بھلائی انہی چار خصلتوں کا حاصل ہے۔ اور گناہ سے مراد وہ عقائد

واعمال واخلاق ہیں۔ جو انھیں چار خصلتوں کی ضد ہیں۔

۱۔ ان چار خصلتوں میں سے ایک طہارت ہے۔ اس کی حقیقت اور اس کی طرف میلان ہر سلیم الفطرت انسان کے اندر ودلیعت کیا گیا ہے۔ یہ گمان نہ کر لینا کہ یہاں طہارت سے مراد وضو اور غسل ہے، بلکہ طہارت کا اصل مقصود وضو اور غسل کی روح اور ان کا نور ہے۔ جب آدمی نجاستوں میں آلودہ ہو، میل اوچھرک اور بال اس کے بدن پہ جمع ہوں اور بول و براز اور ریح نے اس کے معدہ میں گرانی پیدا کی ہو تو ضروری اور لازمی بات ہے کہ وہ انقباض تنگی اور حزن اپنے اندر پائے گا۔ اور جب وہ غسل کرے گا۔ زائد بالوں کو دور کرے گا۔ نیا لباس زیب تن کرے گا اور خوشبو لگائے گا تو اسے اپنے نفس میں انشراحِ سرور اور انبساط کا احساس ہوگا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ طہارت یہی وجدانی کیفیت ہے، جو اُنس اور نور سے تعبیر کی جا سکتی ہے۔

۲۔ دوسری خصلت خدا تعالیٰ کے لیے خضوع یعنی نہایت درجہ کی عجز و نیازمندی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ایک سلیم الفطرت شخص جب طبعی اور خارجی تشویشوں سے فراغت کے بعد صفاتِ الٰہی، اس کے جلال اور اس کی کبریائی میں غور کرتا ہے تو اس پہ ایک حیرت اور دہشت کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ یہی حیرت اور دہشت خشوع، خضوع، اخبات یعنی نیازمندی کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں ایک سوچنے والا انسان جب کائنات کی اس گتھی کو حل کرنے سے عاجز آ جاتا ہے۔ اور اس عجز اور افتادگی کی حالت میں وہ کسی اور قوت کے سامنے اپنے آپ کو بے دست و پا پاتا ہے، تو اس کی یہ بے دست و پائی اسے مجبور کرتی ہے کہ وہ اپنے سے بلند تر کسی اور قوت کو مانے۔ ایک طبیعی نے اسے مادہ سے

تعبیر کیا، فلسفی نے اسے عقلِ کُل مانا۔ اور ایک مذہبی آدمی اسے خدا کہتا ہے۔ بہرحال انسان کہیں نہ کہیں اس کائنات کے سامنے اپنے آپ کو ضرور مجبور پاتا ہے اور یہی مجبوری اسے خضوع کی طرف لے جاتی ہے۔

3 ۔ تیسری خصلت سماحت اور فیاضی ہے۔ "اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس طلب لذت حُبّ انتقام بُخل اور حرص وغیرہ سے مغلوب نہ ہو۔" اس ذیل میں عفّت، جدوجہد، صبر، عفو، سخاوت، قناعت اور تقویٰ تمام آجاتے ہیں۔ شکم اور فرج کی خواہش کے قبول نہ کرنے کا نام عفّت ہے۔ آسائش اور ترکِ عمل کی خواہش کو قبول نہ کرنے کا نام جدوجہد ہے۔ جزع و فزع کو روکنا صبر ہے۔ انتقام کی خواہش کو دبانا عفو۔ خواہشِ بُخل کو چھوڑ دینے کا نام سخاوت اور حرص کو قبول نہ کرنا قناعت ہے۔ شریعت کی بنائی ہوئی حدوں سے تجاوز نہ کرنا تقویٰ ہے۔

4 ۔ چوتھی خصلت عدالت ہے۔ سیاسی اور اجتماعی نظاموں کی رُوحِ رواں یہی خصلت ہے۔ ادب، کفایت، حریت، سیاست مدینہ اور حُسنِ معاشرت وغیرہ سب عدالت کی شاخیں ہیں۔ اپنی حرکات و سکنات پر نگاہ رکھنا عمدہ اور بہتر وضع اختیار کرنا اور دل کو ہمیشہ اس طرف متوجہ رکھنا ادب ہے۔ جمع و خرچ، خرید و فروخت اور تمام معاملات میں عقل و تدبر سے کام لینا کفایت ہے۔ خانہ داری کے کاموں کو بخوبی انجام دینا حُریت ہے اور شہروں اور لشکروں کا اچھا انتظام کرنا سیاستِ مدینہ ہے۔ بھائیوں میں نیک زندگی بسر کرنا۔ ہر ایک کے حق کو پہچاننا اور اُن سے الفت و بشاشت سے پیش آنا حُسنِ معاشرت ہے۔"

یہی چار اخلاق ہیں جن کی تکمیل سے انسانیت کو ترقی ملتی ہے اور ان کو چھوڑ دینے سے

سے انسان قعرِ مذلّت میں گرتا ہے۔ اس دنیا میں جتنے بھی تمدن بنے جس قدر بھی فکری ادارے قائم ہوئے اور جو بھی شریعتیں معرضِ وجود میں آئیں، اگر ان کے پیشِ نظر انسانوں کو اٹھانا اور اُن کی حالت کو درست کرنا تھا؛ تو انہوں نے اپنی چار اخلاق کو سنوارنے کی کوشش کی۔ اسی سلسلہ میں اسلام، عیسائیت اور یہودیت کا معاملہ تو بالکل ظاہر ہے۔ لیکن اگر چینی فلسفۂ اخلاق، ہندوؤں کے مذہبی فکر، ایرانیوں کے نظامِ حیات، یونانیوں کی حکمت، قدیم مصریوں کے مذہب اور اشوریوں کی روایتوں کا بغور مطالعہ کریں تو آپ کو کسی نہ کسی صورت میں ان چار اخلاق کی درستی اور ان کی ضدوں سے بچنے کی تاکید ملے گی۔ ایرانی حکیم بزرجمہر کے اقوال، افلاطون کا اپنی کتاب "سیاست" میں عدالت کو زندگی کا اساس ثابت کرنا۔ قدیم مصریوں کے مذہبی صحیفہ "کتاب الموتیٰ" کے ارشادات اور ہندوؤں کے ویدوں اور گیتا کا پُرحکمت کلام اور چینیوں کے اخلاقی فلسفی کنفوشس کی تعلیمات، ان سب کا حاصل کم و بیش یہی تھا: کہ انسانیت کے ان چار بنیادی اخلاق کو ترقی دی جائے۔ تمام رسل اسی لیے مبعوث ہوئے اور تمام حق شناس حکیم اور صدیق اپنی اپنی قوموں کو یہی پیغام سناتے رہے۔

قوموں اور تمدنوں کے اس تاریخی پس منظر کو سامنے رکھئے۔ اور پھر مولانا سورۂ "والعصر" کی جو تفسیر فرماتے ہیں خود سنئے:۔

"انسانی تاریخ اس بات پر شاہد ہے کہ انسان ہمیشہ گھاٹے اور نقصان میں رہے۔ سوائے ان کے جو اللہ پر ایمان لائے۔ انہوں نے نیک کام کیے۔ ایک دوسرے کو نیک کاموں کی صلاح دی۔ اور اس راہ میں جو مشکلات پیش آئیں، انھیں برداشت کیا۔"

"ایمان باللہ- اعمال صالحات- "تواصی بالحق" اور "تواصی بالصبر"- انسانی تاریخ کی یہ چار صداقتیں ہیں، جنہوں نے اس پر عمل کیا، وہ فائز و کامراں ہوئے اور جنہوں نے ان سے بے پروائی برتی- وہ ناکام و خاسر رہے- یہ بنیادی صداقتیں اتنی ہی قدیم ہیں جتنی خود انسانیت- زمانے اور حالات کی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ ان کی عملی شکلیں بھی بدلتی رہیں- لیکن اصل برابر قائم و دائم ہے- عملی شکلوں کو شریعت منہاج اور نظام کا نام دیا گیا اور اس اصل کو ہماری زبان میں "دین" کہتے ہیں- شریعت اور منہاج کا مقصود اصلی یہ ہے کہ انسان میں صحیح اخلاق پیدا ہوں- شرعی احکام و قواعد جسم ہیں- اور یہ اخلاق روح- روح نہ ہو تو جسم بے معنی ہے- اور جسم کے بغیر روح کا وجود ممکن نہیں-

کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ اس طرح سے تمام انسانیت کے بنیادی اخلاق کا تعین کرنا محض مولانا کی اپج ہے اور ہیومنزم Humanism بین الاقوامیت یا انسانیت کا جو آن دنوں عام چرچا ہے، اس سے متاثر ہو کر مولانا قرآن کی یا شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کی یوں تعبیریں کرتے ہیں- لیکن یہ خیال درست نہیں- سچ پوچھیے تو ہمارا سارا تصوف اسی روحِ انسانیت سے بھرا پڑا ہے- اور خود صوفیائے کرام کی زندگیاں اسی روح کے زندہ نمونے تھے- بے شک وہ اسلام کو سچا دین مانتے تھے- اور شریعت کے احکام کے پوری طرح پابند تھے- لیکن وہ غیر مذہب والوں سے بڑی محبت سے پیش آتے تھے- اس کا سبب ان کا یہی انسانیت کا تصوّر تھا اور اسی کی برکت تھی کہ ان کے ذریعہ دین اسلام کی عام اشاعت ہوئی- علمائے کرام دراصل اسلامی سلطنت کے مُقنّن اور محافظ تھے- چنانچہ قانون کو چلانا ان کا کام تھا-

صوفیاء اسلام کے پرچارک اور مبلغ تھے۔ چنانچہ روحِ اسلامی کی حفاظت اور اس کی اشاعت ان کے ذمہ تھی۔ ان صوفیاء کے متعلق ایک ہندو اہلِ قلم لکھتے ہیں:

"اسلام ہندوستان میں جس سرعت سے پھیلا، اس کا باعث بلیشتر انہی اولیاء اور صوفیوں کی امن پسند اور رواداری کی کوشش ہے۔ ان صوفیائے کرام نے محبت اور ہمدردی کے ذریعہ یہاں کے باشندوں کے دلوں کی تسخیر کی۔ ان کی نگاہ میں تمام مذاہب کے پیرو مساوی تھے۔ انھوں نے ہندوؤں کو مفتوح اور کافر نہیں سمجھا۔ بلکہ انھیں خدا کے ایسے بندے خیال کیا۔ جنہیں نورِ ہدایت کی ضرورت تھی۔"

مسلمان فلسفیوں نے بھی اپنی کتابوں میں نوعِ انسانی کی اس خیالی وحدت کی طرف اکثر اشارہ کیا ہے۔ اندلس کے مشہور مفکر ابن طفیل نے "حی بن یقظان" کا قصہ لکھ کر یہ بتانے کی کوشش کی تھی کہ فلسفہ اور مذہب میں بنیادی طور پر کوئی فرق نہیں۔ دونوں ایک ہی حقیقت تک پہنچنا چاہتے ہیں۔ گو ان کی راہیں جدا جدا ہیں لیکن سب کا مقصودِ اصلی ایک ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جس طرح سارے ادیان اصلاً ایک ہیں۔ اور ان سب کا نقطۂ اشتراک متعین کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح سارے ادیان اور نظام ہائے تمدن کے بنیادی اخلاق بھی ایک ہیں۔ ضرورت ہے کہ اخلاقِ انسانی کی یہ بنیادی وحدت ذہن میں رہے۔ تاکہ انسان مختلف ملتوں اور قوموں کی زندگیوں پر حکم لگاتے وقت بے انصافی کا مرتکب نہ ہو اور انھیں غیر نہ سمجھے۔ "اپنائیت" کے خیال سے جو نصیحت ہوتی ہے اس کا رنگ اور ہوتا ہے اور جس نصیحت

کی بنا "غیریت" ہو۔ وہ اور شکل اختیار کر لیتی ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ اگر ہم اس حقیقت کو سمجھ جائیں تو پھر ہندوؤں اور مسلمانوں کے نظریۂ اخلاق میں اصولی نزاع نہ رہے گا اور ہم میں فراخ دلی اور رواداری بھی پیدا ہو جائے گی بے شک سماج کے چھوٹے طبقوں میں تو چپقلش موجود رہے گی۔ لیکن ایسے ہی جیسا کہ ایک ہی ملت کے مختلف فرقوں میں مخصوص رجحانات اور استعدادوں کی بنا پر ذہنی اور مذہبی اختلافات ہوتے ہیں اور مسلمانوں میں تو اس قسم کے جھگڑوں کی کمی بھی نہیں۔ لیکن جہاں تک اصحاب عقل و رشد کا تعلق ہے، ان کو آفتاب نبوت سے پھوٹی ہوئی شعاعوں اور حکیم کے دماغ سے نکلے ہوئے اخلاقی نظام میں فرق مراتب تو نظر آئے گا۔ لیکن وہ دونوں کو ایک دوسرے کی ضد نہ سمجھیں گے۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ صالح ہندو اور صالح مسلمان ایک دوسرے کی خوبیوں کو بحیثیت انسان کے نظرِ انصاف سے جانچنے کے قابل ہوں گے۔ اور دوسرے کی اچھائیوں کو اس لیے تسلیم کرنے سے انکار نہ کر دیا جائے گا کہ وہ دوسرے مذہبی گروہ کا ہے۔

مولانا کے خیال میں یہ تصور صرف ہندوستان کے مذہبی تنازعات کی درشتی کو کم نہیں کر سکتا، بلکہ کل بنی نوع انسان اس کے طفیل موجودہ خلفشار سے نکل سکتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ہر قوم کے عقل مند طبقوں کا رجحان اب اس طرف ہو رہا ہے اور وہ کوشش کر رہے ہیں کہ اپنے اپنے فکری نظاموں کو عالمگیر انسانیت کا ترجمان بنا کر پیش کریں۔ لیکن کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ وہ دین جو صحیح معنوں میں ساری انسانیت کا دین تھا۔ وہ کتاب جو کل نوعِ انسانی کی

ہدایت کی علمبردار تھی۔ وہ ملت جس نے سب قوموں کو ایک بنایا اور جس کا تمدن ساری انسانیت کی "باقیات صالحات" کا مرقع تھا۔ وہ دین، وہ کتاب، وہ ملت اور اس کا تمدن ایک فرقہ کی جاگیر بن گیا ہے۔ اور وہ لوگ یہ نہیں سمجھتے کہ اس وسعت پذیر دور میں جس میں کہ کرۂ زمین کی سب دوریاں سکڑ گئی ہیں۔ ملکوں، قوموں اور براعظموں کی حدیں سکڑتی جا رہی ہیں، اور ریل، جہاز، طیاروں اور ریڈیو نے سب انسانوں کو اپنی کہنے اور دوسروں کی سننے کے لیے ایک انسانی برادری میں بدل دیا ہے۔ اس زمانے میں ایسی تعلیم کو جو صحیح معنوں میں عالمگیر اور انسانی تھی، ایک گروہ اور جماعت میں محدود کر دینا کتنا بڑا ظلم ہے۔ معلوم نہیں مسلمان اسلام کو کب سمجھیں گے اور قرآن کے اصل پیغام کو کب اپنائیں گے۔

تصوّف

مولانا کی عقلی جستجو انھیں اس طرف لے گئی کہ انسانیت کا سب سے اعلیٰ اور جامع نظریہ اسلام ہے اور اسلام کے مطالعہ سے آپ اس نتیجہ پر پہنچے کہ جہاد یا انقلاب افضل ترین عمل ہے۔ لیکن جس چیز نے اس نصب العین اور مسلک کو مولانا کی زندگی میں ایک زندہ فعّال اور مؤثر حقیقت بنا دیا۔ اور آپ کی ساری زندگی کو اسی رنگ میں رنگ دیا، وہ آپ کی طبیعت کا رجحانِ تصوف ہے۔ تصوف کا یہ ذوق فطری ہوتا ہے۔ اس میں کسی مذہب یا ملّت کی قید نہیں ہوتی چنانچہ ہر قوم، ہر مذہب اور ہر زمانہ میں صوفی ہوتے چلے آئے ہیں۔

بے شک مولانا کا بھی تصوف کا یہ ذوق قدرت کا عطیہ تھا لیکن اسلام قبول کرنے کی وجہ سے آپ کو اس ذوق کی نشو و نما اور تکمیل کے لیے بہترین مواقع نصیب ہوئے۔ آپ خدارسیدہ مرشدوں اور صاحب کمال عارفوں کی صحبتوں میں رہے، اور اسلامی تصوف کی روایات میں تصوف کا جو اصل مدعا ہے،

اسے آپ نے منتہائے کمال پر جلوہ گر پایا۔ جس طرح اسلام دینوں کا خلاصہ اور قرآن تمام الہامی کتابوں کا ماحصل ہے، اسی طرح اسلامی تصوف مولانا کے نزدیک تمام قوموں اور ملتوں کے متصوفانہ کمالات کا منتخب مجموعہ ہے۔

تصوف کا رجحان انسانی ذہن کا ایک خاص جوہر ہے۔ بعض طبیعتوں کو قدرت کی طرف سے اس جوہر کا وافر حصہ ملتا ہے بعض کو کم۔ پھر بعض کو اس ملکہ کی نشوونما کے لیے سازگار ماحول نصیب ہو جاتا ہے اور بعض اس سے محروم رہتے ہیں۔ بہرحال یہ جذبہ کسی نہ کسی حد تک ہر انسان میں ہوتا ضرور ہے لیکن آخر یہ جذبۂ تصوف ہے کیا؟ اور انسانی زندگی میں یہ کس طرح اثر انداز ہوتا ہے؟

بات یہ ہے کہ انسان محض گوشت پوست کا نام نہیں۔ اس گوشت پوست کے اندر ایک چیز ہے، جو بولتی ہے۔ سوچتی ہے اور جوارح سے کام لیتی ہے۔ یہ انسان کا "میں" یا "انا" ہے۔ اسے نفس کہہ لیجئے یا روح کا نام دیجئے۔ اس "انا" یا "میں" کا کام کیا ہے؟ یہ سوچتا ہے۔ یہ کچھ کہتا ہے اور پھر اس کے لیے جدوجہد بھی کرتا ہے۔ تصوف انسان کے اس "میں" میں ایک حرکت پیدا کرتا ہے۔ اسے ایک ولولہ دیتا ہے۔ اس میں ایک تموّج پیدا کرتا ہے کہ وہ سوچے مانگے اور اس کے لیے مصروفِ عمل ہو۔ یہ ایک برقی رَو ہے جو انسان کے اندر دوڑ جاتی ہے۔ دھرم اور شریعت، پوجا پاٹ اور نماز روزے کا نام تصوف نہیں۔ جذبۂ تصوف ان کاموں کو خلوص سے، عقیدت سے اور دل وجان سے کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ تصوف بذاتِ خود زندگی میں کوئی خاص

راہِ عمل متعین نہیں کرتا۔ بلکہ انسان کو راہِ عمل پر ہمت اور استقامت سے چلانے والا جذبہ ہے۔

یُوں تو انسان سب ایک ہیں، سب میں قدرت نے کم و بیش ایک سے خصائص ودیعت کئے ہیں۔ اختلاف ہوتا ہے صرف ان خصائص سے کام لینے یا نہ لینے سے۔ تصوف ان انسانی خصائص کو اُبھارنے، سنوارنے اور ان سے مفید کام لینے کا ذمہ لیتا ہے۔ اس لحاظ سے تصوف کا پیام سب کے لیے ہے۔ کسی دھرم یا شریعت کی اس میں تخصیص نہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ انسان کو اصلاً دھرم اور شریعت کی ضرورت نہیں۔ تصوف، دھرم اور شریعت کی رُوح کو اپنانے کی تلقین کرتا ہے۔ وہ ایمان پر زور دیتا ہے۔ اعمالِ نیک کی ضرورت بتاتا ہے۔ صوفی شریعت اور دھرم کے بتائے ہوئے رستوں پر چلتا ہے۔ لیکن اپنی دُھن سے اور اپنے جذبہ اور امنگ سے۔ اس دُھن، جذبہ اور امنگ کو پیدا کرنا تصوف کا کام ہے۔

تصوف انسانی "انا" کو بیدار کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور مولانا کے الفاظ میں جب انسان میں یہ باطنی شعور بیدار ہو جاتا ہے۔ تو وُہ اس وقت یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ "انا" کسی اور وجودِ برتر کا پرتو ہے۔ یا یہ انسانی "انا" کسی بڑے "انا" کا فیضان ہے۔ یہ ہے انسان کا شعور، خداوند تعالےٰ کے وجود کا۔ سکندر نامہ میں نظامی نے اس حقیقت کو یُوں پیش کیا ہے ؎

توئی آنکہ تا من منم با منی

یعنی تو وُہ ہے کہ جب میں اپنی انانیت کا خیال کرتا ہوں تو تیری جھلک

اس میں نظر آتی ہے۔

مولانا نے اس خیال کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ ایسی انانیت کو بیدار کرنا انبیاء کی تعلیم کا اصل مقصد ہے۔ جب اس زندگی میں کسی فرد کی انانیت بیدار ہو جاتی ہے تو موت کے بعد جب بدن اور اس انانیت میں مفارقت ہو جاتی ہے، تو یہ انانیت دوسری دنیا میں بلا خوف و خطر ترقی کی راہیں طے کرتی چلی جاتی ہے۔ اسے ہم فوز و فلاح اور جنّت کہتے ہیں۔ اور جس کی انانیت خوابیدہ رہی اور ظلم و کفر کی وجہ سے اس نے اپنی انانیت کو ڈھانپے رکھا تو اس زندگی کے بعد جہنم کا عذاب ان پردوں کو جلا کر پھر اس کی انانیت کو مجلّی اور بیدار کرے گا۔ اور جس دن اس شخص کی انانیت بیدار ہوگی، وہ جہنم سے نکل جائے گا۔ مولانا نے فرمایا کہ محشر نام ہے ان تمام انانیتوں کے ایک مرکز پر جمع ہونے کا۔

انانیت کا بیدار نہ ہونا مولانا کے نزدیک کفر ہے اور جس کی انانیت بیدار ہو جائے گو رسمی طور پر اسے لوگ کافر کہتے ہوں، وہ حقیقت میں مسلمان ہوتا ہے۔

منکرِ حق نزدِ مُلّا کافر است

منکرِ خود نزدِ من کافر تر است

مولانا نے فرمایا کہ میں دین کو اسی بنا پر انسانیت کے لیے ضروری سمجھتا ہوں کہ اس پر چلنے سے ہر فردِ انسان کی انانیت بیدار ہوتی ہے۔ بد قسمتی سے لوگوں نے خاص اپنے یا اپنے خاندان یا صرف اپنے ملک کے خاص اور محدود مذاہب کو دینِ حق مان لیا۔ جو ظاہری طور طریقوں میں ان سے مختلف ہوا، اس کو کافر قرار دیا اور یہ نہ دیکھا کہ دین کا جو مقصودِ حقیقی ہے، وہ اُن کے ہاتھ

آتا بھی ہے یا نہیں۔ حقیقت میں تصوف دلوں کو دین کی اس رُوح سے آشنا کرتا ہے۔ رسولِ اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اسی کو "احسان" سے تعبیر فرمایا ہے:

مسلم شریف میں ایک حدیث ہے:۔ "حضرت عمر بن الخطاب فرماتے ہیں کہ ہم لوگ ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے تھے کہ ایک شخص آیا اور آپ سے گھٹنے سے گھٹنا ملا کر بیٹھ گیا۔ رانوں پر اس نے دونوں ہاتھ رکھ لیے۔ اس شخص کے بال بہت سیاہ تھے اور کپڑے بہت سفید۔ ہم لوگوں میں سے کوئی جانتا نہ تھا۔ اور نہ اس کے اوپر سفر کے آثار نمایاں تھے۔ اس نے کہا کہ اے محمدؐ! ہمیں اسلام کی حقیقت بتائیے۔ آپؐ نے فرمایا کہ تمہارا گواہی دینا کہ کوئی معبود خدا کے علاوہ نہیں۔ محمدؐ خدا کے رسول ہیں۔ نماز کا قائم کرنا۔ زکوٰۃ دینا۔ رمضان کے روزے رکھنا اور خدا کے گھر کا حج کرنا، اگر وہاں جانے کی قدرت ہو۔ اس شخص نے کہا۔ آپؐ نے سچ فرمایا ہے۔ حضرت عمرؓ کہتے ہیں۔ ہم کو تعجب ہوا کہ یہ شخص خود ہی سوال کرتا ہے اور پھر تصدیق بھی کرتا ہے۔ پھر اس نے کہا مجھے ایمان کی حقیقت بتائیے۔ آپؐ نے فرمایا۔ کہ تمہارا یقین کرنا خدا کا۔ اس کے فرشتوں کا۔ اس کی کتابوں کا اور اس کے رسولوں کا اور اس بات کا یقین کرنا کہ بھلائی اور برائی سب کا خالق خدا ہی ہے۔ اس شخص نے کہا کہ آپؐ نے سچ فرمایا۔ اور پھر کہا کہ "احسان" کی حقیقت مجھے بتائیے۔ آپؐ نے فرمایا کہ تمہارا اس طرح عبادت کرنا گویا خدا کو تم دیکھ رہے ہو یا تمہارا یہ سمجھنا کہ خدا تمہیں دیکھ رہا ہے۔[1]

---

[1] سوانح حیات شاہ محمد حسین صاحب الٰہ آبادی۔

"احسان" کی یہ کیفیت کتابوں سے پیدا نہیں ہوتی، بلکہ یہ بزرگوں کی صحبت میں بیٹھنے اور ان کی توجہ سے حاصل ہو سکتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ایک تو میری خوش بختی یہ تھی کہ خدا نے مجھے اسلام کی نعمت سے سرفراز فرمایا۔ اور دوسرا کرم اس نے یہ کیا کہ ایسے مرشد اور استاد عطا فرمائے، جن کے فیض صحبت سے میں اپنی دلی مراد کو پہنچ گیا۔ موصوف اپنی زندگی کے ابتدائی حالات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اللہ کی خاص رحمت سے جس طرح ابتدائی عمر میں اسلام کی سمجھ آسان ہو گئی، اسی طرح خاص رحمت کا اثر یہ بھی ہوا کہ سندھ میں میں حضرت حافظ محمد صدیق صاحب بھرچونڈی والے کی خدمت میں پہنچ گیا جو اپنے وقت کے جنید اور سید العارفین تھے۔ چند ماہ میں ان کی صحبت میں رہا۔ اس کا فائدہ یہ ہوا کہ اسلامی شریعت میرے لیے طبیعت ثانیہ بن گئی جس طرح ایک پیدائشی مسلمان کی ہوتی ہے۔ حضرت نے ایک روز میرے سامنے اپنے لوگوں کو مخاطب فرمایا، کہ عبید اللہ نے اللہ کے لیے ہم کو اپنا ماں باپ بنایا۔ اس کلمہ مبارک کی تاثیر خاص میرے دل میں محفوظ ہے۔ میں نے قادری راشدی طریقہ سے ان کی بیعت کی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ محسوس ہوا کہ بڑے انسان سے بہت کم مرعوب ہوتا ہوں"۔

حضرت حافظ محمد صدیق صاحب سے رخصت ہو کر مولانا دیوبند تشریف لے گئے۔ تعلیم سے فارغ ہو کر جب آپ سندھ لوٹے، حافظ صاحب کا انتقال

ہو چکا تھا۔ چنانچہ آپ نے دوسرے صاحب کمال بزرگوں کی صحبت اختیار کی۔ اس بارے میں مولانا لکھتے ہیں:

اس کے علاوہ حضرت مولانا رشید الدین صاحب العلم الثالث کی صحبت سے مستفید رہا۔ میں نے اُن کی کرامتیں دیکھیں۔ ذکر اسماء الحسنیٰ میں نے انھیں سے سیکھا۔ وہ دعوتِ توحید و جہاد کے ایک مجدّد تھے۔ حضرت مولانا ابوتراب راشد اللہ صاحب العلم الرابع سے علمی صحبتیں رہیں۔ وہ علمِ حدیث کے بڑے جیّد عالم اور صاحب تصانیف تھے۔ ان کے ساتھ قاضی فتح محمّد صاحب کی علمی صحبت بھی ہمیشہ یاد رہے گی۔ اس عرصہ میں طریقہ قادریہ اور نقشبندیہ مجددیہ کے اشغال و اذکار بھی حضرت سید العاشقین کے خلیفہ اعظم مولانا ابوالسراج دین پوری سے سیکھتا رہا۔"

غرض مولانا کے دل میں اسلام تصوف کے ذریعہ رچا۔ اور ان بزرگوں اور مرشدوں کے فیضِ صحبت سے انھیں ایسی طمانیت نصیب ہوئی کہ سخت سے سخت مصیبت میں بھی آپ کا دل کبھی ہراساں نہیں ہوتا۔ اتنا زمانہ گزرنے کے بعد بھی جب کبھی آپ اپنے ان بزرگوں کا ذکر کرتے ہیں، تو آپ پر تاثر اور رقّت کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ مولانا ذکر و اذکار کے اب تک بڑے پابند ہیں۔ آپ کا معمول یہ ہے کہ صبح کی نماز کے بعد سیر کو نکل جاتے ہیں اور سیر کے دوران میں ذکر کرتے جاتے ہیں، کوئی موسم ہو، آپکے اِس معمول میں کبھی فرق نہیں آتا۔ آپ کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ ذکر و اذکار کا معاملہ پردۂ اخفا ہی میں رہے۔ ایک دفعہ

دسمبر اور جنوری کے مہینوں میں مولانا کا جامعہ نگر میں قیام تھا۔ دہلی میں اُس دفعہ سخت کڑاکے کی سردی پڑ رہی تھی۔ بعض دفعہ صبح کو اتنی کہر چھائی ہوتی تھی کہ دن کے دس گیارہ بجے تک دھوپ دیکھنے میں نہ آتی تھی۔ مولانا حسب معمول بہت سویرے اٹھتے اور سیر کو نکل جاتے۔ جامعہ نگر سے تین چار فرلانگ پر دریائے جمنا ہے جہاں سے ایک نہر نکلتی ہے۔ موصوف نہر پر ٹھنڈے یخ پانی سے وضو کرتے نماز پڑھتے اور وہیں چہل قدمی کرتے کرتے ذکر واذکار سے فارغ ہو جاتے۔ اسی زمانے میں جوانوں کا یہ حال تھا کہ سردی کے مارے بستروں پر ٹھٹھرا کرتے۔ جامعہ کے ارباب حل وعقد نے اس خیال سے کہ سردی حد سے بڑھ گئی ہے طلبہ کی صبح کی کسرت جو لازمی ہے، چند دنوں کے لیے معاف کر دی تھی۔ لیکن مولانا تھے کہ صبح سویرے اُونی جبہ پہنے نماز اور ذکر کے لیے ہر روز دریا پر پہنچ جاتے۔

صبح کے ان معمولات سے مولانا جب فارغ ہوتے ہیں تو ان کی طبیعت میں بڑی تازگی اور انبساط ہوتا ہے۔ اس وقت آپ کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ طلبہ موجود ہوں تاکہ آپ درس شروع کر دیں۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ مولانا بڑے پریشان نظر آئے ہیں اور آپ کے چہرے پر برہمی اور ذہنی خلجان کے آثار نمایاں ہیں اور گفتگو کے تلخ لہجہ میں بھی دکھ اور باطنی اذیت کا اظہار ہوتا ہے۔ مولانا کی یہ کیفیت اس وقت ہوتی ہے، جب کوئی سخت معاملہ درپیش ہو اور اس کو حل کرنے کے لیے مادی حالات نظر نہ آئیں۔ آپ کو اس طرح کی جانکاہ اذیتوں سے اکثر دوچار ہونا پڑتا ہے۔ چنانچہ شام کو مولانا کی مجلس میں بیٹھنے والوں میں سے ہر ایک نے محسوس بھی کیا کہ مولانا کی طبیعت پر کسی چیز کا بوجھ ہے۔ یہ بھی

ممکن تھا کہ اس تردد اور اضطراب میں مولانا اس رات کو مطلق سو نہ سکے ہوں۔ لیکن صبح ذکر اذکار سے فارغ ہونے کے بعد مولانا کو دیکھتے تو طبیعت بالکل بحال نظر آتے گی۔ آپ کے چہرے پر پورا سکون اور قرار ملے گا۔ اور دیکھنے والا سمجھے گا کہ رات کی کوفت کا موصوف پر ذرا بھی اثر نہیں ہے۔ آپ گفتگو فرمائیں گے تو اس میں کہیں گزشتہ رات کی طرح غصہ کے آثار نہ ہوں گے بلکہ باتوں میں نئے عزم اور ولولوں کی جھلک ملے گی۔

مولانا کو مکہ معظمہ کے زمانۂ قیام میں سخت معاشی پریشانیوں میں سے گزرنا پڑا۔ آمدنی کا کوئی مستقل ذریعہ نہ تھا۔ ہندوستان سے بعض احباب کچھ بھیج دیتے تھے لیکن وہ ناکافی ہوتا تھا۔ بعض دفعہ ایسا بھی ہوا کہ ان کے پاس صرف اللہ کا نام رہ گیا اور فاقوں تک نوبت پہنچ گئی۔ ایک مرتبہ کا ذکر ہے کہ دو تین دن تک کھانے کو کچھ میسر نہ آیا۔ شاید عید الفطر کا دن تھا۔ مولانا نے اپنے عزیز سے جو زندگی بھر ان کی خدمت میں رہے ہیں، فرمایا کہ میں نماز کے لیے خانہ کعبہ جاتا ہوں۔ خدا تعالیٰ اپنے بندوں سے غافل تو نہیں ہے۔ وہ کچھ دے گا تو کھالیں گے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اس طرح کے فاقے کئی بار آئے ہیں۔ لیکن طبیعت کبھی بددل نہیں ہوتی۔ اور دل کو ہمیشہ یہ یقین رہا کہ ایک ذات ہے، جو سب کا خیال رکھتی ہے اس یقین نے سخت سے سخت مصیبتوں میں بھی مجھے اطمینان اور سکون بخشا اور میں اس کی رحمت سے اپنی زندگی میں کبھی بھی ناامید نہیں ہوا۔

یہ طمانیت، یہ شر کے مقابلے میں خیر کے غالب آنے کا عقیدہ، یہ یقین کہ دنیا کے ان جھنجھٹوں، پریشانیوں، دشواریوں اور ناکامیوں کی حیثیت عارضی

ہے۔ بریاس کو دل میں راہ نہ دینا اور یہ اپنے مقصد اور نصب العین پر اتنا مستحکم ایمان۔
غرض مولانا کی یہ فطری رجائیت، یہ سب فیوض ہیں اُن کے اس عقیدے کے کہ ہماری
اس مادی زندگی کے ماورا بھی کچھ ہے۔ اس کائنات میں جو کچھ ہے، وہ سب
اسی کا پرتو ہے اور یہ کہ ہم ایک بہت بڑے وجود کا ایک حصہ ہیں۔ یہ وجود لامتناہی
سہی۔ اس کی وسعت ناپیدا کنار سہی اور گو ہم اس کے مقابلے میں بے حد حقیر اور
ہیچ ہیں۔ لیکن اس بڑے وجود کو ہمارا خیال ہے اور اس کی کارسازی برابر ہم پر
نگاہ رکھتی ہے۔ ہماری زندگی ایک بے معنی کھیل نہیں، بلکہ ہم ایک مقصد لے کر
اس دنیا میں آئے ہیں۔ اور اس مقصد کی تکمیل کے لیے جو ہم جدوجہد کرتے ہیں،
وہ ہمیں بعد میں ایک اور اعلیٰ اور برتر زندگی کا حق دار بنا دیتی ہے۔ یعنی زندگی کی ان
تمام اعلیٰ اور ارفع قدروں پر ایمان، جسے ہم آسان لفظوں میں خدا کہہ دیتے ہیں۔
یہی ایمان و عقیدہ ہے جو مولانا کی زندگی میں سب سے بڑا محرک رہا ہے اس
ایمان اور عقیدہ میں اس قدر پختگی اور استقامت کہ دنیا اِدھر سے اُدھر ہو جائے
لیکن اس میں تزلزل نہ آئے۔ یہ سب تصوف کا دین ہے۔ علم کے ذریعہ تو انسان
دلیل اور منطق کے زور سے اپنے مقصد پر ایمان لاتا ہے لیکن صاحب تصوف اپنے
مقصد کو آنکھوں کے سامنے موجود پاتا ہے۔ چنانچہ مولانا ان معنوں میں پورے
صوفی ہیں کہ وہ جن چیزوں کو مانتے ہیں وہ ان کے لیے علم الیقین اور عین الیقین
نہیں بلکہ حق الیقین کا درجہ رکھتی ہیں۔ یہ چیزیں ان کی ذات میں یوں سما گئی ہیں کہ
اب یہ فرق کرنا ناممکن ہو گیا ہے کہ آپ کی شخصی زندگی کی حد کہاں ختم ہوتی ہے اور
مقاصد اور نصب العین کی منزل کہاں سے شروع ہوتی ہے

اس لحاظ سے دیکھئے تو مولانا کی زندگی عبارت ہے ان کے نصب العین سے اور ان کے نصب العین سے مراد ان کی زندگی ہے۔

جب کوئی مقصد اور نصب العین اس طرح ہمارے دلوں میں گھر کر لیتا ہے ہم اسے یوں اپنا لیتے ہیں اور جان و دل سے اس کے ہو جاتے ہیں تو پھر ہماری زندگی، ہمارے تمام احساسات، ہمارے دکھ درد، تکلیفیں اور راحتیں سب ثانوی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں اور ہماری سب سے عزیز متاع ہمارا وہ نصب العین ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس راہ میں جتنی بھی مشکلات آئیں، طبیعت بخوشی برداشت کرتی ہے۔ نہ کسی صلہ کی آرزو رہتی ہے اور نہ معاوضہ کی پروا۔ کوشش یہ ہوتی ہے کہ جئیں تو اپنے نصب العین کے لیے جئیں اور موت آئے تو اسی راہ میں آئے۔ انسان میں یہ کیفیت اس وقت تک پیدا نہیں ہوتی، جب تک وہ اپنے نفس کی اصلاح نہ کرے۔ تصوف کا منصب دراصل اسی نفس کی اصلاح اور تزکیہ ہے۔

تصوف کے مقامات میں سے ایک فنا کا مقام ہے۔ فنا کا مفہوم یہ ہے کہ بندہ اپنے نفس، اپنی تمام لذات، یہاں تک کہ وہ اپنے اختیار، یعنی ہر چیز سے دست کش ہو کر ذاتِ الٰہی میں فنا ہو جائے۔ ہم اس سے پہلے لکھ آتے ہیں کہ دیوبند سے فارغ ہونے کے بعد مولانا جب سندھ پہنچے تو اپنے بزرگوں کی صحبت میں باطن کے تزکیہ اور تکمیل میں لگ گئے۔ مولانا کا بیان ہے کہ اس زمانے میں مجھ میں اتنی قوتِ جذب پیدا ہو گئی تھی کہ مجھے اندیشہ ہوا کہ اگر میں ان اشغال و اذکار میں منہمک رہا تو اجتماعی کام نہ کر سکوں گا۔ اس لیے میں نے ادھر توجہ کم

کردی۔ اور درس و تدریس میں زیادہ وقت دینے لگا۔ تصوف کا یہی مقام فنا جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں، مولانا نے اپنے سیاسی اور اجتماعی نصب العینوں کے لیے وقف کر دیا ہے۔ بات یہ ہے کہ تصوف کی منازل طے کرنے سے نفس میں جو غیر معمولی صلاحیتیں پیدا ہوتی ہیں، بعض بزرگ تو انھیں صرف اپنے باطن تک محدود رکھتے ہیں، یا خارج میں اگر ان سے کوئی کام لیا۔ تو اپنے مُریدوں اور عقیدتمندوں کے نفوس کو پاک کرنے اور انھیں نیک راہ پر چلانے تک اکتفا کیا۔ لیکن مولانا کی عمل پسند طبیعت نے انہیں دوسری راہ پر ڈال دیا۔ انہوں نے اپنے مرشدوں سے جو بھی فیض حاصل کیا اور تصوف کے طفیل جو بھی بلند مقام انھیں ملے۔ وہ ان تمام صلاحیتوں کو سیاست میں بروئے کار لاتے۔ چنانچہ ان کی سیاست حیلہ جُو عقل اور منفعت پسند ذہنیت والی سیاست نہیں۔

مولانا کے پیشِ نظر یہ نہیں کہ گو دل میں کچھ اور بھرا ہوا ہو، لیکن اوپرے دل سے عوام کے رجحانات کی تائید کی جائے اور انھیں بیوقوف بنا کر اپنی ہوسِ اقتدار کی تسکین کر لی جائے۔ اس کے برعکس مولانا کی سیاست ان کے دل کی آواز ہے۔ انھیں اس بات پر پورا یقین ہے کہ یہ آواز ان کی کسی نفسانی خواہش کی صدائے بازگشت نہیں بلکہ اُن کے لیے دل کی یہ آواز ارادۂ الٰہی کی کارفرمائی کا ایک مظہر ہے اور اسی آواز پر عمل کرنا مصلحتِ خداوندی کو زندگی میں آشکارا کرنا ہے۔

ایک صوفی باصفا کی طرح مولانا کی تمام سیاسی اجتماعی اور ذہنی سرگرمیوں کا مقصد صرف اپنے رب کی رضا جوئی ہے اور وہ جو کچھ کہتے ہیں یا جو کچھ کرتے

ہیں۔ اُس سے ان کا مقصد صرف اسی ذات اقدس کی خوشنودی ہے۔ انھیں اس امر کا یقین ہے کہ جو سیاسی پروگرام وہ اپنی قوم کے سامنے پیش کرتے ہیں ان میں قوم کی فلاح ہے۔ اور زندگی کی جو نئی قدریں وہ قوم کو دیتے ہیں، ان کا ایمان ہے کہ بدلے ہوئے زمانے میں قوم کو انھی قدروں کی ضرورت ہے۔ مولانا کا یہ عقیدہ ہے کہ زمانہ کا تقاضا خدا کی مشیت کے تابع ہوتا ہے، اور زندگی کے اسباب و حالات جس نظام کے متقاضی ہوتے ہیں، خدائی مصلحت اسی نظام کو دنیا میں نافذ کرنا چاہتی ہے اور یہی اس کی مرضی ہوتی ہے لیکن خدا کی یہ مرضی ہمیشہ اس کے بندوں کے ذریعہ ہی دنیا میں عملی جامہ پہنتی ہے اور اللہ کا ہاتھ ہی بندوں کے ہاتھوں کے اندر کام کرتا ہے۔ اس لیے بسا اوقات سیاسی کام بھی الٰہی کام ہو سکتے ہیں اور سیاست عبادت بن جاتی ہے۔

مولانا کی سیاست دراصل ان کے اسی وجدانی شعور کا مظہر ہے اور یہی وجہ ہے کہ ان کو اپنے سیاسی مقاصد کے صحیح اور برحق ہونے کا اتنا اٹل یقین ہے۔ لیکن وجدان اور وجدان میں بھی فرق ہوتا ہے۔ ایک وجدان ہوتا ہے اَن گھڑ اور غیر ترقی یافتہ آدمی کا، اور ایک وجدان ہے اس آدمی کا جو عقل کے سب مقامات سے گزر کر فکر و خیال کی اعلیٰ منزل پر پہنچے اور پھر تصفیۂ نفس کے ذریعہ اپنے دل کو آلائشوں اور کدورتوں سے بھی پاک کر لے۔ ظاہر ہے یہ وجدان اس قدر ارفع ہوگا کہ اس کے لیے تقدیر کی مصلحتیں مستور نہ رہیں گی، اور اس پر یہ حقیقت بھی واضح ہو جائے گی کہ خدا اپنے بندوں کے لیے کیا چاہتا ہے، یا زمانہ کا کیا تقاضا ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں

تاریخ کس امر کی متقاضی ہے۔

مولانا کی سیاست پر اعتراض کرنے والوں نے کبھی ان مسائل کو یوں سمجھنے کی طرف توجہ نہیں کی۔ ان میں سے اکثر تو سُنی سنائی باتوں پر یقین کر لیتے ہیں انھوں نے کبھی یہ جاننے کی کوشش بھی نہیں کی کہ مولانا کس بلند مقام سے گفتگو فرما رہے ہیں۔ علماء کے گروہ کا تو یہ حال ہے کہ وہ خدا کی مرضی کو زمانہ میں اثر انداز ہوتے نہیں دیکھتے اور نئے پڑھے ہوؤں کو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ تاریخ کے تقاضوں اور وقت کی ضرورتوں میں خدا کی مرضی کا کیا دخل ——— اول الذکر جماعت "شئون اللہ" کا اس زندگی میں شکل پذیر ہونا نہیں سمجھتی اور اسے یہ معلوم نہیں کہ "کل یوم ھو فی شأن" کا اظہار زمانے کے تاریخی تقاضوں ہی میں ہوتا ہے۔ ادھر نوجوان طبقہ ہے کہ وہ زمانہ کی حدود سے آگے نہیں بڑھتا۔ وہ سمجھتا ہے کہ یہ تغیرات اور انقلابات خود بخود ہو رہے ہیں۔ ایک خدا کا قائل ہے لیکن خدا کی شان کا منکر۔ ایک "شان" کو مانتا ہے لیکن خدا کا انکار کرتا ہے۔ مولانا کو فکر و نظر اور جذب و سلوک سے وہ مقامِ معرفت میسر ہے۔ جہاں سے آپ روحِ کائنات کو اس اسباب و حالات کی دنیا میں نازل ہوتے اور اسے تدبیر و انصرام کرتے دیکھتے ہیں۔ چنانچہ جب وہ محض تدبیر و انصرام کو ماننے والوں یعنی مادئیین کی بات سنتے ہیں، تو وہ اسے خلافِ واقعہ نہیں سمجھتے۔ بلکہ یہ جانتے ہیں کہ انہوں نے حقیقت کا صرف ظاہری رخ دیکھا ہے لیکن ان کو یقین ہے کہ چشمِ بصیرت سے انہوں نے اس کا مشاہدہ کیا ہے کہ یہ تدبیر و انصرام خود بخود نہیں ہو رہا۔ بلکہ کوئی بالاتر صاحب الارادہ قوت ہے جس کا ہاتھ اندر ہی اندر کام کر رہا ہے۔ اسی بنا پر غلطی سے اہل مذہب یہ سمجھ لیتے ہیں

کہ مولانا اشتراکیت سے متاثر ہو کر دینِ اسلام کو اشتراکی بنا رہے ہیں اور نئے طبقے یہ کہتے سنے جاتے ہیں کہ موصوف خواہ مخواہ اشتراکیت میں مذہب کا پیوند لگانے کی کوشش کر رہے ہیں۔

مولانا کے فکری اور علمی ارتقاء کا اندازہ اس سے لگایئے کہ انھوں نے اپنی ساری زندگی تحصیلِ علم میں گزار دی۔ کتابیں پڑھیں۔ لوگوں کی زندگیوں سے بہت کچھ سیکھا۔ خود زمانے کی بھنوروں میں پڑے اور زندگی کے نشیب و فراز کے تاثرات اور واردات کو اپنے اوپر طاری کیا۔ تاریخوں کا مطالعہ کیا۔ ہندوستان افغانستان روس، ترکی اور حجاز میں تاریخی قوتوں کو باہم دست بگریباں ہوتے دیکھا اور ان کے نتائج کا مشاہدہ کیا۔ آپ نے ماضی کو کتابوں میں اور حال کو زندگی کے انقلابات میں خوب آنکھ کھول کر دیکھا۔ اس تحقیق و جستجو اور تجربوں کے بعد ظاہر ہے عقل و فکر کتنی ترقی یافتہ ہوگی۔ پھر یہ عقل ایک ایسے آدمی کی عقل تھی جو خاندانی تعصبات اور قومی اوہام سے شروع سے ہی آزاد تھا۔ اُس نے بچپن ہی میں عقل کی آواز پر اپنے جذبات کو تج دیا تھا۔ عقل اور اتنی آزاد عقل۔ پھر وہ اتنی کٹھالیوں میں پڑ چکی اور نئے نئے طرح طرح کے امتحان میں سے گزر چکی ہو۔ جو وجدان اس عقل کو ایقان اور طمانیت بخش سکتا ہے، کیا اس وجدان کی باتیں خدانخواستہ اتنی سطحی ہو سکتی ہیں کہ ہماری قوم کے سطحی آدمی بھی ان پر ہنسیں۔ ہماری علمی بیچارگی اور ذہنی اتھلے پن کی اس سے زیادہ اور کیا مثال ہو سکتی ہے۔

فکر و عقل کی تہذیب اور ترقی کے لیے مولانا کو جو مسلسل تگ و دو کرنی پڑی اس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ وجدان کی اصلاح

اور تزکیہ کے لیے تصوف میں ایک سالک کو کن کن مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔
عقل کی تہذیب و ترقی کی طرح وجدان کی اصلاح و تزکیہ میں بھی انسان کو بڑی دشواریاں اٹھانی پڑتی ہیں۔

تصوف کے مقامات کی ابتدا یہ ہے کہ آدمی کے دل میں ایک پُرشور امنگ پیدا ہوتی ہے اور وہ ایمان و یقین حاصل کرنے کے لیے بے تاب ہو جاتا ہے چنانچہ اسے وراثت میں ملے ہوئے عقیدوں پر شک ہونے لگتا ہے اور وہ چاہتا ہے کہ ایمان و یقین اس کے دل سے یوں پھوٹے، جس طرح چشمہ سے پانی پھوٹتا ہے۔ آہستہ آہستہ اُس کے دل سے اوہام و شکوک کی ظلمت چھٹتی جاتی ہے اور مرشد کی توجہ سے وہ آگے بڑھتا جاتا ہے۔ تقویٰ و زہد کے مدارج طے کر کے وہ اس مقام پر پہنچتا ہے، جہاں اس کا دل تمام نفسانی آرزوں اور خواہشوں سے پاک ہو جاتا ہے۔ اس مقام پر اسے وجدانی ذوق کی لذت نصیب ہوتی ہے۔ اس سے آگے کئی اور مقام ہیں۔ اور سالک کو اپنے نفس کے تصفیہ اور ترقی کے لیے بہت اور ریاضتیں کرنی پڑتی ہیں۔ ان کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہمارا مقصد صرف اتنا بتانا ہے کہ مولانا نے جس طرح علومِ دینیہ، فلسفہ و منطق اور زندگی کے عملی تجربوں سے عقل و فکر کی صلاحیتوں کو جلا دی۔ اسی طرح تصوف کے ذریعہ اپنے وجدان کا بھی تزکیہ کیا اور استعداد کے مطابق اسے درجہ تکمیل پر پہنچایا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ علم و فلسفہ ہماری استدلال و فراست کی قوت کو ترقی دیتا ہے اور تصوف وجدان کی تنقیح کرتا ہے۔ اگر استدلال و فراست ہو اور وجدان نہ ہو تو زندگی میں یقین پیدا نہیں ہوتا۔ اور کام کرنے کے لیے جس اندرونی ولولہ

اور باطنی امنگ کی ضرورت ہوتی ہے' اس سے آدمی محروم رہتا ہے۔ لیکن اگر محض وجدان ہو۔ استدلال و فراست نہ ہو تو انسان توہم پرست ہو جاتا ہے وہ ہر فضول اور لایعنی چیز پر ایمان لے آتا ہے اور اپنی سادہ لوحی سے ہر مکار اور فریبی مدعی کا آلۂ کار بن جاتا ہے۔ غرض زندگی میں وجدان کی بھی ضرورت ہے اور استدلال و فراست کی بھی۔ لیکن وجدان وہ صحیح ہوتا ہے جو استدلال کی بھٹی میں پڑ چکا ہو۔ اور استدلال وہ مفید ہوتا ہے' جسے وجدان کی آب مل چکی ہو۔ مولانا کے نزدیک اسلام کی سب سے بڑی خصوصیت بھی یہی ہے کہ وہ ایک طرف تدبّر و تفکّر پر اپنے اصول و قواعد کی بنیاد رکھتا ہے اور دوسری طرف یقین اور ایمان کے لیے وجدان اور باطنی شعور کے تصفیہ پر زور دیتا ہے۔ چنانچہ تدبّر و تفکر کے لیے علوم دینیہ اور علوم عقلیہ کی ضرورت ہے' اور وجدان کو ترقی دینے کے لیے تصوف اور سلوک کو اختیار کرنا چاہیئے۔ جس نے محض علم کو دین کا مدار قرار دیا، وہ بھی گمراہ ہے اور جس نے صرف وجدان کو سب کچھ سمجھ لیا، وہ بھی راہِ راست سے بھٹک گیا یعنی امام مالکؒ کے قول کے مطابق "جو شخص صوفی ہوا اور فقیہہ نہ ہوا، وہ گمراہ ہوا۔ اور جو فقیہہ ہوا اور صوفی نہ ہوا، وہ فاسق رہا اور جس نے ان دونوں کو جمع کیا وہ محقق ہوا۔" شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ اپنی کتاب "اشعۃ اللمعات" میں "احسان" کی اس طرح تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "جامعیت کا کمال یہ ہے۔ باقی سب زیغ و ضلال ہے۔" اسلام نہ عقل کا انکار کرتا ہے۔ نہ وجدان کا۔ اسلام کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے ذہن انسانی کی یہ دونوں صلاحیتیں لازم ملزوم ہیں۔ تصوف علوم شرعیہ اور عقلیہ کا ثمرہ ہے۔ شرعی اور عقلی علوم تصوف کے ثمرہ اور

دونوں کا صحیح مصرف یہ ہے کہ وہ فرد، جماعت، قوم یا انسانیت کی معنوی، مادی اور اجتماعی زندگی کو بہتر بنائیں۔

مولانا کا یہ طبعی رُجحان خود ان کی اپنی علمی و تحقیقی زندگی میں بھی نمایاں ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ بچپن سے مجھے ریاضی اور اقلیدس سے بڑی دلچسپی رہی ہے۔ بعد میں جب میں نے منطق پڑھی تو اس میں مجھے بڑا لطف آیا اور دماغ کو ذرا بھی الجھن نہ ہوئی۔ فقہ اور حدیث میں بھی مولانا کا بڑا غائر اور وسیع مطالعہ ہے۔ چنانچہ جب آپ دیوبند میں پڑھتے تھے تو اس زمانہ میں آپ نے اصولِ فقہ پر ایک رسالہ لکھا۔ جسے حضرت شیخ الہند نے بہت پسند فرمایا۔ علم حدیث کی تحصیل میں بھی مولانا نے بڑی محنت کی۔ فرماتے ہیں کہ جامع ترمذی میں نے حضرت مولانا شیخ الہند سے پڑھی اور سنن ابوداؤد کے لیے حضرت مولانا رشید احمد صاحب کی خدمت میں گنگوہ پہنچا۔ مولانا کے شوقِ حدیث کا یہ حال تھا کہ فرماتے ہیں کہ میں نے نسائی اور سنن ابن ماجہ چار چار دن میں پڑھی ہیں۔

دیوبند سے فارغ التحصیل ہو کر آپ سندھ میں گوٹھ پیر جھنڈا میں قیام فرما ہوئے یہاں علوم دینیہ کا بے نظیر کتب خانہ تھا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ میرے تکمیلِ مطالعہ میں اس کتب خانہ کے فیض کو بڑا دخل ہے۔ قرآن تو آپ کا خاص موضوع تھا ہی! اس سلسلہ میں تو آپ سے شاید ہی کوئی تفسیر چھوٹی ہو۔

مولانا ایک عرصے تک مکہ معظمہ میں رہے ہیں۔ وہاں کے علماء امام ابن تیمیہؒ اور امام شوکانیؒ کے خاص طور پر گرویدہ ہیں۔ مولانا حنفی ہیں اور ظاہر ہے ابن تیمیہؒ اور امام شوکانیؒ دونوں کے مسلک سے متفق نہیں۔ لیکن مولانا کو ان دونوں بزرگوں

کی کتابوں پر اتنا عبور تھا، کہ شاید ہی کسی وہابی عالم کو ہو۔ امام شوکانی کی نیل الاوطار نام کی ایک اہم تصنیف ہے۔ مولانا نے ایک دفعہ فرمایا کہ معلوم نہیں میں نے کتنی بار اس کو پڑھا ہے۔ چنانچہ مکہ معظمہ کے قیام میں وہاں کے دار الحدیث کے اُستاد شیخ محمد عبد الرزاق بن حمزہ سے آپ کے بڑے گہرے تعلقات تھے اور ایک لحاظ سے آپس میں استاد شاگرد کا سا معاملہ تھا۔ الغرض جہاں تک ممکن تھا مولانا نے تمام دینی علوم کا پورا احاطہ کیا اور ان میں غیر معمولی درک حاصل کیا لیکن علومِ فلسفیہ سے اُن کا شغف علوم دینیہ سے کچھ کم نہ تھا۔ آپ نے تمام مُسلم فلسفیوں کی کتابوں کا بالاستیعاب مطالعہ فرمایا ہے۔ شاہ ولی اللہ کی وہ کتابیں جن میں موصوف نے علومِ عقلیہ پر خالص عقل و منطق کی روشنی میں بحثیں کی ہیں۔ مولانا کو ازبر یاد ہیں اور سالہا سال سے آپ ان پر غور و خوض فرما رہے ہیں۔ ان علوم سے آپ کی شیفتگی کا یہ عالم ہے کہ ایک دفعہ آپ سندھ سے دیوبند آتے تو آپ کو سونے کے لیے جو کمرہ ملا، وہاں شاہ اسمٰعیل شہید کی کتاب "العبقات" کا نسخہ پڑا تھا۔ یہ کتاب فلسفہ پر ہے اور بڑی دقیق اور جامع ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ میں ساری رات اس کا مطالعہ کرتا رہا اور جب تک کتاب کو ختم نہیں کیا۔ اُسے چھوڑا نہیں۔

لیکن علم و فلسفہ کی اس تمام جستجو کے باوجود مولانا کے لیے علم و فلسفہ کبھی اصل مقصد نہیں بنے۔ بلکہ آپ نے ہمیشہ ان کو زندگی کا ایک ذریعہ سمجھا۔ علوم کی تحصیل میں بھی آپ کے ہاں روایت پر درایت اور نقل پر عقل کو ترجیح رہی۔ موصوف نے اپنی زندگی میں کبھی کسی ایسی بات کو نہیں مانا۔ جو اُن کی عقل کے لیے قابلِ قبول

نہ ہو۔ وہ مذہب جو پہلے ہی دن عقل سے دست کش ہونے کو کہے۔ مولانا اس مذہب کے سرے سے قائل نہیں۔ اگر وہ اپنی عقل کو اتنا بے چارہ سمجھتے تو کبھی بھی اپنا آبائی مذہب نہ چھوڑتے۔ لیکن آپ کی یہ عقل تابع ہے آپ کے وجدان کے۔ اس وجدان کو آپ نے مرشدوں کی توجہ اور تصوف اور سلوک کی ریاضتوں سے مہذّب اور مصفی کیا۔ پھر اس ترقی یافتہ عقل اور تصفیہ شُدہ وجدان کی صلاحیتوں کو آپ نے علم و حکمت کے مقالات یا نفوس کی روحانی تسخیر تک محصور نہیں کر دیا۔ بلکہ ان کو عمل کا خادم بنایا۔ اور گرد و پیش کی زندگی کے ٹھوس مسائل کو سمجھنے اور ان کو حل کرنے میں ان سے مدد لی۔ مولانا نے نقل کو ہمیشہ عقل کی کسوٹی پر پرکھا۔ اس عقل کو وجدان سے ہم نوا کیا اور پھر عملی زندگی میں ان کو اپنا خضرِ راہ بنایا۔ لیکن اس سلسلے میں مولانا کی شخصیت کی بڑائی یہ ہے کہ انہوں نے نقل کا دائرہ ایک گروہ، ایک قوم یا ایک مذہب کی روایات اور تاریخ تک محدود نہ رکھا بلکہ انہوں نے کوشش کی کہ انسانیت کی تمام تاریخ سے استفادہ کریں۔ اور انسانوں کے کل علمی سرمایہ کو اپنا سمجھیں۔ پھر آپ نے عقل کو صرف خیالی قیاس آرائیوں اور منطقی موشگافیوں کا پابند نہ کیا۔ بلکہ زندگی کے حقائق کی روشنی میں عقل کو جانچا۔ اس کی کوتاہیوں کو آزمایا۔ اپنے مشاہدات اور تجربات پر اس کو کسا۔ اس عقل کو وجدان کے تابع کیا اور وجدان بھی ایسا، جو سلوک اور ریاضتوں کی آگ میں پڑ کر کندن ہو چکا تھا۔ اس میں یہ جوہر پیدا ہو گیا تھا کہ ایک جزو ہوتے ہوئے کُل کا مشاہدہ کر سکے۔ ایک ذرہ ہو لیکن روح کائنات کو دل میں جلوہ گر پاتے۔ اور فرد ہونے کے باوجود کُل انسانیت کو اپنے اندر جگہ دے۔ عقل اور وجدان دونوں کی ضرورت اور اُن کی ہم آہنگی پر علامہ اقبال رح

نے بھی بڑا زور دیا ہے۔ مرحوم نے بار بار اس کی طرف توجہ دلائی ہے کہ قوموں کی زندگی کے لیے عقل اور وجدان دونوں کی ضرورت ہے۔

مرحوم نے وجدان کو کہیں ذکر سے تعبیر کیا ہے اور کہیں عشق سے اور عقل کو اکثر فکر کا نام دیا ہے۔ فرماتے ہیں۔ ذکر ذوق و شوق کی تربیت کرتا ہے اور فکر ذکر سے ہی مکمل ہوتا ہے۔ جذب و سلوک سے جس کا حاصل ذکر ہے، دل میں اتنی قوت پیدا ہو جاتی ہے کہ صاحب ذکر بادشاہوں کے سامنے "مردہ باد شہنشاہیت" پکار اٹھتا ہے۔ وہ علم جو ذکر و فکر دونوں کا حامل ہو۔ اس علم میں کم بصری کا دخل نہیں ہوتا۔

وہ علم کم بصری جس میں ہم کنار نہیں ‏ ‏ تجلیاتِ کلیم و مشاہداتِ حکیم

علامہ اقبال مرحوم نے اعلیٰ حضرت ظاہر شاہ کو مخاطب کرتے ہوئے ذکر و فکر کی مزید شرح فرمائی ہے کہتے ہیں۔ ہماری ساری متاع کتاب و حکمت ہے اور ہماری ملت کی قوت کا انحصار صرف ان دو پر ہے۔ ایک جہانِ ذوق و شوق کی فتوحات کرتی ہے اور ایک کا کام جہان تحت و فوق کی تسخیر ہے حکمتِ اشیاء فرنگی کی پیدا کی ہوئی نہیں ہے۔ یہ تو محض لذتِ ایجاد کا جذبہ ہے۔ اگر تم سمجھو تو یہ حکمت مسلمان زادہ ہے اور ہماری ہی گم شدہ متاع ہے۔ دراصل ہم نے علم و حکمت کا بیج بویا تھا اور آج فرنگی ان کا پھل کھا رہا ہے۔ حکمت کی اس پری کو ہمارے اسلاف نے شیشہ میں اتار رکھا تھا۔ اب تو اسے پھر دوبارہ شکار کر کہ یہ ہماری ہی ملک ہے۔ لیکن مرحوم کے نزدیک اس علم، حکمت، فکر یا عقل کو مسلمان کرنے کی ضرورت ہے۔ اور اس کو مسلمان کرنے کا یہ طریقہ نہیں کہ اسے مردود قرار

دیا جائے۔ یا اس سے کوئی تعلق نہ رکھا جائے بلکہ اس کے ساتھ ذکر کو ملحق کیا جائے۔

مولانا اسی ذکر و فکر کو زندگی میں باہم دگر ملانے کی دعوت دیتے ہیں۔ فکر ان کی عمر بھر کی علمی عقلی اور تجرباتی تگ و دو کا حاصل ہے اور ذکر آپ نے جذب و سلوک کے ذریعہ سیکھا ہے۔ ذکر و فکر کی اس دنیا کو علامہ اقبال نے بڑے دل کش انداز میں پیش کیا ہے:

یہ ہیں سب ایک ہی سالک کی جستجو کے مقام
وہ جس کی شان میں آیا ہے علّم الاسمآء

مقامِ ذکر کمالاتِ رومی و عطار
مقامِ فکر مقالاتِ بو علی سینا

مقامِ فکر ہے پیمائشِ زمان و مکاں
مقامِ ذکر ہے سبحان ربی الاعلیٰ

ہندوستان میں خدا کے فضل سے صاحبِ فکر بھی ہیں اور اربابِ ذکر بھی۔ صاحبِ فکر صرف مادی زندگی کی تنظیم و تشکیل کو کافی سمجھتے ہیں اور اربابِ ذکر مادی زندگی سے کتراتے ہیں۔ لیکن مولانا علیہ الرحمۃ علامہ اقبال مرحوم کی طرح زندگی میں ذکر و فکر دونوں کو ضروری سمجھتے ہیں اور انہیں اس بات کا یقین ہے کہ ذکر، فکر کے بغیر محض و بولنے کی ہُو ہے اور فکر ذکر نہ ہو تو باطنی زندگی مُردہ ہو جاتی ہے۔

علامہ اقبال مرحوم شاعر و فلسفی تھے۔ انھوں نے کبھی شعر میں اور کبھی نثر میں، لیکن شعر میں زیادہ اور نثر میں کم۔ اس حقیقت کو دلآویز انداز اور مؤثر اسلوب میں بار بار کہا۔ بہت کم اسے سمجھے۔ اور بہتیرے تو محض رنگ و آب شاعری پہ ہی وجد کرتے رہے۔ جو تھوڑے بہت سمجھے ہیں وہ مرحوم کی اس نصیحت پر عمل کرنے کے متعلق کبھی سوچتے نہیں۔ چنانچہ وہ مرحوم کے ان اشعار کو پڑھتے ہیں لیکن اُن

کے ذہن میں یہ کبھی نہیں آتا۔ کہ حکمت کو پھر فرنگ سے دیارِ اسلام میں لانے کے لیے کیا کرنا چاہیئے۔ اگر یہ واقعی سچ ہے کہ

حکمتِ اشیاء فرنگی زاد نیست — اصلِ اُو جز لذتِ ایجاد نیست
نیک اگر بینی مسلماں زادہ است — ایں گہر از دستِ ما افتادہ است
چوں عرب اندر اروپا پر کشاد — علم و حکمت را بنا دیگر نہاد!
دانہ آں صحرا نشیناں کاشتند — حاصلش افرنگیاں برداشتند!
ایں پری از شیشۂ اسلافِ ماست — باز صیدش کن کہ اُو از قافِ ماست

تو پھر اس علم و حکمت کو اپنانے کے لیے کیا طریقہ اختیار کرنا ہو گا۔

مولانا کو بھی علامہ مرحوم کی طرح اس بات کا شدید احساس ہے کہ اگر ہم نے اس حکمت کو اپنا نہ بنایا تو اس دنیا میں ہمارے پنپنے کے لیے کوئی امکان نہیں ہے۔ اور وہ بھی مرحوم کی طرح اس حکمت کے لادینی اثرات سے مطمئن نہیں۔ اقبال کی فہم و بصیرت انہیں اِن حقائق کی طرف لے گئی۔ مولانا کسی اور راستہ سے ان حقائق پر پہنچے۔ اقبال شاعر تھے۔ انہوں نے قوم کو پیغام سُنایا اور اپنا فرض پورا کر دیا۔ لیکن مولانا عملی آدمی ہیں اور وہ اس حقیقت کو جو اُن کے لیے ب بمنزلہ ایمان کے ہو گئی ہے، زندگی میں برسرِ کار لانا چاہتے ہیں۔ چنانچہ وہ اس علم و حکمت کو اپنانے کے لیے ایک واضح اور معین راہ تجویز کرتے ہیں اور یہ بھی یقین دلاتے ہیں کہ اس راہ پر چل کر ہم لادینیت سے بھی محفوظ رہیں گے۔

مولانا خود اپنے متعلق فرماتے ہیں کہ میں وطن سے نکلا۔ افغانستان پہنچا۔ وہاں مجھے نئے نئے حالات سے سابقہ پڑا۔ چنانچہ بزرگوں کی بتائی اور سوچی

ہوئی باتیں سب بے کار ہو گئیں۔ روس گیا تو بالکل اور دنیا نظر آئی۔ جن مزعومات اور عقائد میں میری ساری زندگی گزری تھی، روس میں ان کو ایک ایک کرکے ٹوٹتے اور مٹتے دیکھا اور نئے اصولوں پر زیادہ جاندار اور زیادہ مستحکم نظام بنتے کا مشاہدہ کیا۔ پھر ترکی میں بھی کم و بیش یہی کچھ میرے سامنے ہوا۔

وہ فرماتے ہیں کہ اس تمام زمانے میں مجھے ایک لمحہ کے لیے بھی اپنے مذہب کے اساسی عقیدہ پر شک و شبہ نہیں ہوا۔ میرا دینی فکر روسی انقلابیوں کے لادینی فکر سے بلند تر رہا۔ اور اُن کی تمام مادیت کو میرے الٰہی فکر نے اپنے اندر ہضم کر لیا۔ دوسرے لفظوں میں مولانا کا دینی عقیدہ اتنا وسیع اور ہمہ گیر تھا کہ اشتراکیوں کی مادیت کو قبول کرنے کے بعد بھی خدا تعالیٰ کے وجود پر ان کا ایمان متزلزل نہیں ہوا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ سب شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کا فیض اور ان کے پیش کردہ وحدت الوجود کے عقیدہ کا اثر تھا۔ یعنی انقلاب کے ان طوفانوں کے مقابلے میں جن کی بڑے بڑے تاب نہ لا سکتے تھے، مولانا محض تصوف کی برکت سے اسلام پر ثابت قدم رہے۔

اپنے اس ذاتی تجربہ اور شخصی وجدان کی بنا پر وہ فرنگ کی علم و حکمت کو کھلے بندوں اپنانے کی دعوت دیتے ہیں۔ اور اسی کو وہ "یورپین ازم" کا نام دے رہے ہیں۔ وہ اس کی لامذہبیت سے مطلق ہراساں نہیں ہیں۔ وہ اس آگ میں خود پڑ چکے ہیں اور انہیں یقین ہے کہ جس طرح اس آگ میں پڑ کر اپنا ایمان سلامت نکال لایا۔ اسی طرح اگر مسلمان بھی میرے ذہن و فکر کے ساتھ اس آگ میں کودیں گے تو ان کے اسلام کو کوئی گزند نہیں پہنچے گا۔ مولانا نے

اپنے ذہن و فکر کی تربیت شاہ ولی اللہ کے فلسفے سے کی تھی۔ چنانچہ ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر ہم فلسفۂ ولی اللہی سے مسلح ہو کر یورپی علم اور سائنس کو قابو میں لانے کی ہمت کریں۔ تو ہم بے دینی سے بھی محفوظ رہیں گے اور یورپ کی مادی ترقی اور معاشی تنظیم کو بھی اپنے ہاں رائج کر سکیں گے۔

فلسفہ ولی اللہی کا مرکزی نقطہ عقیدۂ وحدت الوجود ہے۔ وحدت الوجود کا عقیدہ کیا ہے؟ اس کی تشریح آپ کو آئندہ باب میں ملے گی۔ بد قسمتی سے اس عقیدہ کے متعلق مسلمانوں کے ایک گروہ میں بڑی غلط فہمیاں پھیلی ہوئی ہیں۔ لیکن شاہ صاحب نے وحدت الوجود کا جو تصور پیش کیا ہے، وہ قرآن اور اسلام کی تعلیمات کے منافی نہیں۔ شاہ صاحب اس تصور کے ماتحت کائنات کی اس طرح تشریح فرماتے ہیں کہ آج کا سائنس داں بھی اس سے مطمئن ہو جاتا ہے۔ نیز شاہ صاحب نے دنیا کے تمام ادیان، مذاہب اور فکری نظاموں کا بھی تجزیہ کیا ہے۔ وہ ان سب کی اصل حقیقت کو متعین کرتے ہیں، جو سب میں مشترک رہی ہے اور سب کے سب اسی سے چلے تھے۔ لیکن جوں جوں زمانہ گزرتا گیا، اس سے وہ دور ہوتے چلے گئے۔ شاہ صاحب کے نزدیک خارجی علم جو ہر لحظہ متغیر ہوتا ہے۔ اور انسانیت کا باطنی شعور جو ہر زمانے میں ایک ہی رہتا ہے، اگو اس کا اظہار مختلف حالات میں مختلف طریقوں سے ہوا کرتا ہے۔ یعنی اس خارجی علم اور باطنی شعور دونوں کی ترقی سے انسانیت مکمل ہوتی ہے۔ اول الذکر کے لیے آپ تحقیق و جستجو، مطالعہ و مشاہدہ اور تدبیر و تسخیر کائنات تجویز فرماتے ہیں اور باطنی شعور کے لیے جذب و سلوک کی راہ بتاتے ہیں۔ جذب و سلوک کے

کئی طریقے ہیں اور ہر قوم نے اپنے اپنے رنگ میں جذب وسلوک کے قواعد وضع کئے ہیں۔ مولانا کے نزدیک فلسفہ ولی اللہی کی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے جذب وسلوک کی ایک ایسی راہ بتائی ہے، جو سب قوموں کے طُرقِ جذب وسلوک کی جامع ہے۔ اس میں اور اسلام میں تضاد بھی نہیں۔ نیز سارے ادیان اور مذاہب کا بھی اس پر اتفاق ہو سکتا ہے۔

"مولانا کا کہنا یہ ہے کہ یورپ کے موجودہ مادی اور معاشی نظام کو ہمیں لابُدی طور پر قبول کر لینا چاہیئے۔ ان کے خیال میں یہ مادی نظام سارے کا سارا محض یورپ کی اپنی تخلیق نہیں۔ ہزار ہا سال سے انسان دنیائے اسباب کی تسخیر کے لیے تگ و دَو کرتا چلا آ رہا ہے۔ ہر قوم نے اپنے اپنے وقت میں تسخیر کے اس عمل کو آگے بڑھایا۔ اس زمانے میں اسباب کی دنیا میں یورپ سب کا امام ہے۔ اس لیے ہمیں یورپ کی سائنس اس کی تنظیم اور صنعت کو اپنانا ہوگا۔ خدانخواستہ اگر ہم نے یہ نہ کیا تو ہمارا وجود اس دنیا میں باقی نہیں رہ سکتا۔ اور ہم ریت کے ذرّوں کی طرح ہوا میں اُڑتے نظر آئیں گے۔"

دوسری طرف مولانا کا یہ ارشاد ہے کہ زندگی کے مادی پہلو کی طرح اس کے باطنی پہلو کی ترقی کا سلسلہ بھی ابتدائے آفرینش سے جاری ہے۔ ہر قوم نے نفسِ انسانی کے باطنی شعور کو تہذیب اور ترقی دینے کے لیے طریقے سوچے۔ باطنی شعور کے تصفیہ اور ترقی کے طریقہ کو ہم تصوف کہتے ہیں۔ مغربی اسے "مسٹسزم" کا نام دیتے ہیں۔ ہندوؤں نے اسے ویدانت کہا۔ قدیم مصری ایرانی اور یونانی اسے دوسرے ناموں سے پکارتے تھے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ شاہ

صاحب کے تصوف میں باطنی شعور کو سنوارنے اور ابھارنے کا ایک ایسا نظام ملتا ہے، جو خالص اسلامی ہے۔ اور انسانیت عامہ سے بھی ہم آہنگ ہے۔ نیز شاہ صاحب کا یہ تصوف موجودہ لادینی فکر کا صحیح مُصلح ہے۔ مسلمان اس کی وجہ سے "یورپین ازم" اختیار کرنے کے بعد بھی اپنے مذہب سے وابستہ رہ سکتے ہیں۔ چونکہ یہ فکر ساری انسانیت پر شامل ہے، اس لیے ایک ہندو اور عیسائی بھی اسے قبول کر سکتا ہے اور ایسا آزاد منش آدمی بھی اسے مان سکتا ہے، جو کسی خاص مذہب کا قائل نہیں۔

یہ ہے مولانا کا تصوف۔ تصوف کا لفظ سُن کر عام طور پر قدامت پسندی اور رجعت پسندی کا خیال آتا ہے اور تصوف کو عموماً عمل اور اقدام کی ضد سمجھا جاتا ہے۔ لیکن مولانا کا تصوف "نہایت اندیشہ و کمال جنوں" کا مجموعہ ہے۔ اور ان کے عمل کی سوتیں سب اسی سے پھوٹتی ہیں۔ اسی تصوف ہی نے انھیں ہر خطرہ اور ہر مصیبت میں خدا کے دامن سے وابستہ رکھا۔ اسی کا احسان ہے کہ آپ کا خدا پر عقیدہ اس قدر وسیع اور ہمہ گیر تھا کہ اس میں ساری قومیں سما گئیں۔ سارے ادیان آ گئے۔ کُل کی کُل انسانیت اس کے اندر جذب ہو گئی۔ ساری کائنات کا اس نے احاطہ کر لیا۔ اور یہ عقیدہ ان تمام قیود و حدود سے پھر بھی بلند و برتر رہا۔ تصوف نے ایک طرف تو مولانا کے ذہن و فکر میں اس قدر وسعت و ہمہ گیری پیدا کی اور دوسری طرف آپ کو اتنا یقین اور ثبات بخشا کہ آپ اپنے اس باطنی شعور کو خارج میں لانے کے لیے ہمیشہ جدوجہد کرتے رہے۔ اور ناسازگار حالات اور مادی مشکلات کی کبھی پروا نہ کی۔ بلکہ اس کے

لیے جان تک دینے میں بھی دریغ نہ فرمایا:

بے شک تصوف کا یہ ذوق مولانا میں فطری تھا لیکن اس ذوق کی تربیت اور تکمیل کے لیے آپ کو اسلامی تصوف کا سا سازگار ماحول اور شاہ ولی اللہ ایسے کامل مرشد ملے۔ چنانچہ ان کے فیض اثر سے ہی مولانا کا یہ جوہر اپنے کمال کو پہنچا۔ اسلامی تصوف کی اجمالی تاریخ اور اس میں شاہ ولی اللہ کا کیا مقام ہے، آئندہ باب میں اس پر بحث کی جائے گی۔

اسلامی تصوّف

ہر مذہب کا اصل مقصود یہ ہوتا ہے کہ بندہ جس ذات کو اپنا خدا سمجھتا ہے، اُس ذات سے اس کا اتصال ہو۔ وہ اسے دیکھے۔ اسے اپنے اندر پائے۔ وہ اس کے لیے شاہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہو۔ یہ ہے مذہب کا بنیادی جذبہ۔ اسے رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے "احسان" سے تعبیر فرمایا ہے۔ چنانچہ ایک سائل کے جواب میں ارشاد ہوا۔ تمہارا اس طرح عبادت کرنا گویا تم خدا کو دیکھتے ہو۔ یا اگر یہ کیفیت طاری نہیں ہے تو تمہارا یہ سمجھنا کہ خدا تمہیں دیکھ رہا ہے۔ یہ "احسان" ہے۔ "احسان" ہی کے لیے آگے چل کر مسلمانوں میں تصوف کی علمی اصطلاح وجود میں آئی۔

مذہب جب کسی قوم کا دستورِ حیات بنتا ہے، تو لامحالہ اسے زندگی کے لیے قواعد اور قوانین بنانے پڑتے ہیں۔ چونکہ ہر قوم کا ماحول اور زمانہ جدا جدا ہوتا ہے۔ اس لیے لازمی طور پر اُن کی زندگی کے لیے جو قاعدے اور

قانون بنتے ہیں، وہ ایک سے نہیں ہوتے۔ لیکن یہ اختلاف محض شکل اور ظاہر کا ہوتا ہے۔ اصل جذبہ جو سب مذاہب کے اندر کام کرتا ہے، وہ ایک ہی ہے۔ اور وہ ہے خدا کو جاننا اور اس تک پہنچنے کے وسائل ڈھونڈھنا مذہب کی ظاہری شکل اور عملی نظام کو ہم شریعت کہتے ہیں۔ اور جن ذرائع اور وسائل سے انسان میں خدا کو دیکھنے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اسے ہم نے تصوف و طریقت کا نام دے دیا۔

مولانا نے ایک دفعہ کہا کہ میرے مُرشد حافظ محمد صدیق صاحب نے ایک مرید سے فرمایا کہ آخرت میں تو اللہ تعالےٰ کو انسان دیکھے گا ہی، لیکن آخرت تو آخرت اس دنیا میں بھی آدمی اپنے رب کو دیکھ سکتا ہے۔ اس شخص نے کہا کہ آپ ہمیں ذکر و اشغال تو بتاتے ہیں لیکن اللہ تعالےٰ کو نہیں دکھاتے۔ آپ نے فرمایا، ہم تمہیں اللہ کو دیکھنے کے لیے تیار کرتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ مرید بالکل سادہ سندھی دیہاتی تھا۔ آپ نے اسے سمجھانے کے لیے مثال دی کہ دیکھو گھر والی مکھن اس برتن میں ڈالتی ہے، جو پہلے گھی میں استعمال ہو چکا ہو۔

طریقت اور تصوف بندے کو اس قابل بناتے ہیں کہ وہ اس زندگی میں اپنے رب کو دیکھ سکے۔ شریعت اور قانون کا کام یہ ہے کہ وہ انسان کو اجتماعی زندگی گزارنے کے لیے لائحہ عمل دے۔ مذہب ان دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔ طریقت اور شریعت دونوں لازم و ملزوم ہیں، جو انہیں ایک دوسرے کی ضد سمجھتے ہیں، وہ غلط اور غلط کار ہیں۔ ایک روح ہے اور دوسرا جسم۔ ایک

کا کام انسان کی باطنی زندگی کو سنوارنا اور ابھارنا ہے۔ دوسرے کا مقصد یہ ہے کہ ظاہری اعمال میں اس کے لیے نمونہ کا کام دے۔ جب شریعت مذہب کی روح یعنی جذبۂ خداشناسی سے محروم ہو جائے تو اس کا وجود اور عدم وجود برابر ہو جاتا ہے اور اسی طرح جب طریقت شریعت کے قواعد و ضوابط کو توڑ دے، تو وہ نراج اور انارکزم ہے۔ اور سوسائٹی اُسے کبھی گوارا نہیں کر سکتی۔

ہر مذہب تصوف پر مبنی ہے۔ ان معنوں میں تصوف کا اپنا کوئی خاص مذہب نہیں۔ ہر مذہب و ملت میں تصوف کا عمل درآمد رہا ہے۔ دہرم اور شریعت پوجا پاٹ اور نماز روزے کی تفصیلات بتانا تصوف نہیں تصوف تو ان کاموں کو خلوص سے اور دل و جان سے کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ وُہ انسان کو مذہب کی صحیح روح سے ہم کنار کرتا ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ ہر آدمی کو سچا خدا پرست بنائے۔

آدمی خدا کو کیسے پائے۔ ہمارے حواس محدُود، محض جسموں کو ٹٹولنے دیکھنے۔ ان کی سننے اور ان کو سونگھنے تک محدُود۔ اور وہ ذات سرتاپا مجرّد ہمارے ہر خیال سے بلند۔ ایک اتنا ہیچ مایہ اور کمتر۔ اور دوسرا اتنا جلیل القدر اور برتر۔ اب دونوں کا اتصال ہو تو کیسے ہو؟ کس طرح ایک ذرے میں سورج آ جائے؟ اور کیسے ایک جزو کُل کا مشاہدہ کرے؟ ان مسائل پر غور کرنا انہیں سمجھنا اور سمجھانا تصوف کا موضوع ہے۔ ہر قوم نے اپنے اپنے زمانے میں ان مسائل کو سوچا۔ ان کے متعلق اپنے نظریات بنائے۔ اور ایک بندہ کس طرح خدا تک پہنچ سکتا ہے، اُس کی راہیں بتائیں۔ لیکن تصوف صرف

بات کہنا یا سمجھانا نہیں۔ وہ اس پر عمل کر کے بھی دکھاتا ہے۔ چنانچہ تصوف "قال" نہیں "حال" ہے۔ وہ انسان کے اندر ایک ایسی کیفیت پیدا کرتا ہے کہ اس کا دل خدا کو خود اپنی نظروں سے دیکھ لے اور اس کی قدرت کو اپنے سامنے مجسم پائے۔

تصوف کے نزدیک خدارسی کا راستہ بندہ کی خود اپنی ذات سے شروع ہوتا ہے۔ جب بندہ اپنے آپ پر دھیان کرتا ہے اور یہ سوچتا ہے کہ میں کیا ہوں، کہاں سے آیا ہوں، کہاں جاؤں گا۔ جب بندہ ان باتوں کو سمجھ جاتا ہے تو گویا خدا کو پا لیتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں تصوف نام ہے اپنے آپ کو پانے کا۔ جس نے اپنے آپ کو پا لیا اس نے خدا کو پا لیا "من عرف نفسہ فقد عرف ربہ"

اپنے آپ کو بندہ کیسے پائے؟ اس کے لیے صوفیائے کرام ذکر و اشغال تجویز کرتے ہیں۔ ریاضتیں بتاتے ہیں۔ مراقبے کرواتے ہیں۔ تصور کرنا سکھاتے ہیں۔ خود اپنی توجہ اس پر ڈالتے ہیں۔ الغرض باطنی قوتوں کو بیدار کرنے کی جو بھی صورتیں ہو سکتی ہیں، ان کی مشقیں کرواتے ہیں۔ صوفیاء کرام کا کہنا یہ ہے کہ اس طرح کی ریاضتوں سے انسان کا "انا" یعنی نفس باطنی بیدار ہو جاتا ہے۔ اور جب انسان کا "انا" بیدار ہو جاتے تو وہ دیکھتا ہے کہ اس کا وجود ایک اور وجود کا پرتو اور فیضان ہے۔ اس کی ایک ادنیٰ امثال یہ ہے جیسے ایک قطرہ محسوس کرے کہ وہ دریا کا ایک حصہ ہے اور ایک شعاع اپنے آپ کو آفتاب کا ایک جزو سمجھے۔ بعض لوگ تو اس منزل پر رہ جاتے ہیں۔ لیکن بعض کو اتنی توفیق

ہوتی ہے کہ وہ اس سے بھی بلند جاتے ہیں اور ان کی چشمِ بصیرت پر یہ راز کھل جاتا ہے کہ اس دنیائے وجود یا اس آفتابِ حقیقت سے بہت پرے اس سے بہت اعلیٰ اور افضل ایک اور وجود ہے، جس کے یہ سب مظاہر عکس ہیں۔

تصوف انسان کے دل کو یہ حقیقت سمجھاتا ہے۔ لیکن محض سمجھاتا نہیں بلکہ انسان کا رشتہ اس بلند و برتر وجود سے ملاتا بھی ہے۔ وہ انسان میں یہ صلاحیت پیدا کرتا ہے کہ وہ خدا کو دیکھے۔ یا اگر یہ نہ ہو تو کم از کم انسان یہ محسوس کرے کہ خدا اُسے دیکھ رہا ہے۔ اس کے ہر کام پر اس کی نگاہ ہے۔ وہ اس کے کاموں کو جو وہ دنیا میں کرتا ہے اور لوگ اُسے کرتا دیکھتے ہیں، جانتا ہے۔ وہ کام جو وہ کرتا ہے اور لوگ اسے نہیں دیکھتے، وہ اُن کا علم بھی رکھتا ہے۔ اور تو اور جو خیالات اس کے دل و دماغ میں اٹھتے ہیں، خدا اُن سے بھی باخبر ہے۔ یہ کیفیت پیدا کرنا مذہب کی اصل روح ہے۔ اور تصوف کا تعلق مذہب کے اس شعبے سے ہے۔

شریعت میں جو حیثیت عبادات اور احکام کی ہے۔ وہی حیثیت تصوف اور طریقت میں جذب و سلوک کے طریقوں کی ہے۔ جس طرح ایک شریعت کی عبادات اور احکام دوسری شریعت سے متاثر ہیں، اسی طرح ہر طریقت نے بھی اپنے اپنے گروہ کے لیے جدا جدا جذب و سلوک کی راہیں تجویز کی ہیں۔ جیسے ہماری فقہ میں حنفیت، شافعیت، مالکیت اور حنبلیت سب ایک ہی منزل کے مختلف راستے ہیں۔ اور ان کے پیشِ نظر مسلمانوں کی خارجی زندگی کی تنظیم و تشکیل ہے۔ بعینہٖ سہروردی، نقشبندی۔ قادری اور چشتی طریقے نفسِ باطنی کے تصفیہ اور ترقی کے

لیے اپنے اوراد و وظائف اور ریاضتیں بتاتے ہیں۔ ہمارے فقہی مذاہب اسلام کے قانون کی مختلف تفسیریں ہیں۔ تصوف کے یہ طریقے بھی اسلام کی اصل بنیاد "احسان" کے ذرائع اور وسائل ہیں۔ جس طرح اسلام، یہودیت، عیسائیت اور دنیا کے دوسرے مذاہب میں ظاہری اختلافات کے باوجود اصولاً یگانگت اور اشتراک ہے۔ اسی طرح تمام قوموں کے تصوف کے الگ الگ طریقوں میں بھی ایک گونہ اتحاد و مماثلت ہے۔

ہم مسلمانوں کا دعویٰ یہ ہے کہ ساری انسانیت کا اصل دین ایک ہے۔ لیکن یہ دین محض تخیل تو ہے نہیں۔ یہ زندگی میں انسانوں کے لیے لائحہ عمل بھی بنتا ہے اور اس کی حیثیت ایک "مذہب" یعنی زندگی گزارنے کے لیے ایک راستہ کی سی ہو جاتی ہے۔ لیکن زندگی عبارت ہے نفسِ انسانی کے خارج اور باطن سے۔ خارج کی تنظیم اور تشکیل کے لیے شریعتیں اور قانون بنے اور باطن کی اصلاح اور ترقی کے لیے تصوف کے طُرق وجود میں آئے۔ جس طرح سب شریعتیں بظاہر مختلف اور متعدد ہونے کے باوجود، ایک ہی اصل کی شاخیں ہیں اور ان سب کا مقصد ایک ہی دین کو عملی زندگی میں مختلف زمانوں میں نافذ اور رائج کرنا تھا۔ اسی طرح تصوف کے سارے طُرق اور مسلک خواہ وہ کسی قوم اور ملت میں ہی کیوں نہ پیدا ہوئے ہوں، اصلاً ایک ہی مقصد کے لیے تھے۔ بے شک اچھے قوانین کے ساتھ ساتھ آہستہ آہستہ بُرے قانون گڈمڈ ہو گئے۔ اور بعد میں شریعتوں کی صورتیں تک مسخ ہو گئیں۔ نیز ارتقاء کے عمل نے خود زندگی کو بدلا۔ اور انسانوں کے حالات پر بھی اس کا اثر پڑا۔ اور ان کی شریعتوں میں کافی کانٹ چھانٹ ہوتی چلی گئی لیکن اس کے باوجود اگر آج بھی

تمام قوموں کی مقدس کتابوں کا تعمق سے مطالعہ کیا جائے تو سب کے اساسی عقائد یکساں ملیں گے۔ اسی طرح اگر تمام ملتوں کے تصوفوں کو دیکھا جائے تو ان میں بھی آپ کسی نہ کسی حد تک ضرور مشابہت پائیں گے۔ یہ ممکن ہے کہ ایک عیسائی صوفی خدا کو پانے کا راستہ اپنے قومی، مذہبی مزاج اور ماحول کی روایات کے خیال سے ایک بتاتے مسلمان صوفی اس کے لیے دوسرا مسلک تجویز کرے۔ اور ہندو ویدانتی یوگ کے کچھ اور اصول اختیار کرنے کو کہے۔ لیکن ان سب کے پیش نظر مقصد ایک ہی ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ نفس باطنی کی اصلاح کی جائے۔ اور اس میں خدا کی تجلی سے فیضیاب ہونے کی صلاحیت پیدا ہو۔ لیکن جس طرح ایک شریعت پرانی ہو گئی اور نئے زمانے کے مطابق نئے قوانین وضع کرنے کی ضرورت پڑی۔ اسی طرح تصوف کے طریقوں میں بھی برابر ردّ و بدل ہوتا رہا ہے۔ ایک قوم نے ایک طریقہ وضع کیا۔ دوسری قوم جو اس کے بعد آئی، اس نے اس طریقہ کو لیا۔ اسے جانچا پرکھا۔ اس کے فرسودہ اور بے کار حصوں کو الگ کیا اور اپنی طرف سے اس میں کچھ اضافہ کر کے اس کو نئی زندگی بخشی۔ جس طرح ارتقاء کا عمل تفس قانون میں ہوتا چلا آ رہا ہے، اسی طرح علم تصوف میں بھی اس کا عمل دخل تھا۔ اسلامی تصوف قوموں اور ملتوں کے تصوف کے اس سلسلۂ ارتقاء کی آخری کڑی ہے۔ ایک مسلمان صوفی جو کامل اور عارف ہو، ایک ہندو اور عیسائی صوفی سے تصوف کے اصل سے زیادہ قریب ہوتا ہے

تصوف کے افکار ہر قوم میں تھے۔ اور یہ افکار ہر قوم سے دوسری قوم میں اور ہر ملک سے دوسرے ملک میں برابر منتقل ہوتے رہے ہیں۔ قدیم مصر کے تصوف نے یونانیوں کو متاثر کیا۔ پراچین ہند کے افکار یونان تک پہنچے۔ بعض مورخ تو یہاں تک لکھتے ہیں کہ

نوشیرواں اور بزرجمہر کے زمانے میں ویدانت ہندوستان سے ایران گیا۔ عباسی عہد میں مسلمان اس سے واقف ہوئے۔ انہوں نے اسے اپنایا۔ اور ایران سے یہ تصوف کی شکل میں مسلمان حملہ آوروں کے ساتھ پھر ہندوستان واپس آیا۔

ہمارے بعض مسلمان علما اس سے بہت چڑتے ہیں۔ انہیں یہ گراں گزرتا ہے کہ مسلمان صوفیا نے ہندوستان کے ویدانت سے استفادہ کیا۔ چنانچہ وہ ایسے تصوف کو غیر اسلامی قرار دیتے ہیں اور اس کے خلاف جو بھی زبانِ قلم پہ آ جائے کہہ جاتے ہیں۔ ان اربابِ علم و فضل کی خدمت میں گذارش ہے کہ ایک ہے جذبۂ تصوف اور ایک ہے علمِ تصوف۔ اس جذبۂ تصوف کو حدیث شریف میں "احسان" کا نام دیا گیا ہے۔ بعد میں جب تمدن کی ترقی کے ساتھ ساتھ مسلمانوں میں علوم مدوّن ہوئے تو "احسان" کو بھی علمی شکل دی گئی اور یہ علم تصوف کہلایا۔ صحابۂ کبارؓ کا "احسان" کسی بیرونی علمِ تصوف کا نتیجہ نہ تھا۔ وہ اُن کی اپنی فطری اُمنگ تھی جسے قرآن اور رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صحبت نے ابھارا اور سنوارا تھا لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں جس طرح ہمسایہ ملکوں کے اداری انتظامات کو تمدنِ اسلامی میں جگہ ملی۔ اور آواخر عہد اموی اور اوائل عہدِ عباسی میں طب مدوّن ہوئی۔ صرف و نحو کے قواعد بنے۔ تاریخیں لکھی گئیں۔ علوم فلسفہ و حکمت دوسری زبانوں سے عربی میں منتقل کیے گئے اور ان میں اضافے ہوئے۔ منطق یونانیوں سے لی اور اسے اسلامی قالب پہنایا۔ طبیعیات و الٰہیات کو دوسری قوموں سے اخذ کر کے انہیں ترقی دی گئی۔ حساب و اقلیدس اوروں سے لیں اور انہیں توسیع دی۔ حکومت کے نظم و نسق کے طریقوں کو دوسروں سے اخذ کر کے ان کو اسلامی رنگ دیا گیا

اسی طرح تصوف کے علم کی بھی ترتیب ہوئی اور جس طرح اور علوم کی تدوین میں دوسری قوموں کی تحقیقات اور تلاش و جستجو سے مسلمانوں نے فائدہ اٹھایا۔ اسی طرح تصوف کے طُرق میں بھی دوسری قوموں سے استفادہ کیا گیا۔

اسلامی تصوف کی دوسری قوموں کے تصوف سے یہ مشابہت اس کی خامی کی دلیل نہیں بلکہ اس کے کمال پر ایک شہادت ہے۔ اس سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ مسلمانوں نے سب تصوفوں کو کھنگالا۔ ان کے کھرے کھوٹے کو پرکھا، جو ردّی تھا اسے ردّ کیا، جو جزوِ صالح تھا اسے قبول کیا۔ اور تمام قوموں کے تصوف کے اس نچوڑ کو اپنی قومی اور ملّی زندگی میں اس طرح سمویا کہ اسلام اور اس تصوف میں کوئی تضاد نہ رہا۔ انھوں نے دنیا کے اس اعلیٰ ترین فکر اور اپنی شریعت میں مطابقت پیدا کی۔ اسلامی تصوف کے مدوّن کرنے والوں کا یہ بہت بڑا احسان ہے اور اس کا اعتراف نہ کرنا ظلم ہے۔

لیکن اسلامی تصوف سے ہماری مراد وہ تصوف نہیں، جو اسلام کے اصل منشا کے خلاف ہو۔ ہم ان صوفیاء کے کمال کے منکر ہیں جن کے عمل سے ملّت میں زندگی کے بجائے مُردنی پھیلی۔ اچھے بُرے لوگ تو ہر گروہ میں ہوتے ہیں۔ اور ہر اسلامی علم میں گُم کردہ راہ لوگ رہے ہیں لیکن بُروں کو دیکھ کر اچھوں کو ٹھکرا دینا عقل مندوں کا شیوہ نہیں۔

اسلامی تصوف پر سب سے زیادہ اثر ہندو ویدانتی فکر کا ہوا ہے۔ یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ جس طرح مسلمانوں میں ابن عربی کا وحدت الوجود کا تصور توحید تھا۔ اور اس کے خلاف امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی نے

وحدت شہود کا خیال پیش کیا۔ بعینہٖ ہندوؤں میں بھی توحید کے یہ دونوں تصورات موجود تھے۔ یہاں ہمیں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ اسلامی تصوف ویدانت کے فکر سے متاثر ہوا اور ہندوستان کے مسلمان صوفیاء نے نفس باطنی کی اصلاح اور تصفیہ کے لیے ہندو یوگیوں سے ملتے جلتے طریقے اختیار کیے۔ بہرحال تھے یہ دونوں معناً الگ الگ۔ ایک کی بنیاد قرآن حدیث شریعت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس اور مسلمان صوفیاء کی روایات تھیں اور دوسرے کا ذہنی پس منظر بالکل اور تھا۔

اس موضوع پر گفتگو فرماتے ہوئے ایک دفعہ مولانا کہنے لگے کہ آل انڈیا کانگرس کمیٹی کے موجودہ سیکرٹری مسٹر کرپلانی دستدھی، کے بڑے بھائی مسلمان ہوگئے تھے۔ ان کا اسلامی نام شیخ عبدالرحیم تھا۔ انہوں نے بتایا کہ میں اپنی بیوی اور بچّی کو چھوڑ کر مسلمان ہو گیا تھا۔ میں ایک پیر صاحب کے ہاں چلا گیا۔ کچھ عرصے کے بعد مجھے بیوی اور بچے کو چھوڑنے کا بڑا قلق ہوا۔ پیر صاحب نے میری یہ قلبی کیفیت معلوم کر لی۔ آپ نے مجھ سے فرمایا کہ تم پھر ہندو ہو جاؤ اور اپنے بچوں کے پاس چلے جاؤ۔ میں نے ان کے حکم کی تعمیل کی اور اپنے والدین کے پاس چلا آیا۔ انہوں نے مجھے ایک ہندو یوگی کے سپرد کر دیا۔ اس نے مجھے جو طریقے بتائے، وہ کم و بیش وہی تھے جو پیر صاحب نے بتائے تھے۔ البتہ بجائے اللہ اللہ کے رام رام جپنا پڑتا تھا۔ کچھ عرصے کے بعد پھر دوبارہ میں پیر صاحب کی خدمت میں حاضر ہو گیا۔

مولانا نے فرمایا کہ دراصل ہمارے مسلمان صوفیوں نے ہندو یوگ کو

منقح کیا۔ بت پرستی کی وجہ سے اس یوگ میں جو آلائشیں آگئی تھیں، انہیں دُور کیا۔ اور پھر اسی یوگ کو صاف اور پاکیزہ شکل میں ہندوؤں کے سامنے پیش کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارا تصوف ہر سمجھ دار ہندو کو اپنی طرف کھینچ سکتا ہے۔ مولانا کا خیال ہے کہ اگر فرقہ وارانہ تعصبات نہ ہوتے اور ہندوؤں کے دلوں میں مسلمان کی ہر چیز سے نفرت پیدا نہ کر دی جاتی تو کچھ بعید نہ تھا کہ مسلمان عارفین کے فیض سے ہر ہندو کے دل میں اسلامی تصوف گھر لیتا اور ہندوؤں کے سمجھ دار طبقے اسلام کے گرویدہ ہو جاتے۔

ہندوؤں کو اسلام سے قریب لانے میں مسلمان صوفیاء نے بہت بڑا کام کیا ہے۔ یہ صوفیاء ہی کی برکت تھی کہ ہندو جو ہر اجنبی کو ملیچھ اور ناپاک سمجھتے تھے اسلام کے دائرے میں جوق در جوق داخل ہوتے۔ یہ بلند بانگ دعاوی کرنے والے علماء جن کی ساری عمریں کتابوں میں گزری ہوں۔ جنہیں انسانوں سے بہت کم پالا پڑا ہو۔ اور اگر پڑا بھی ہو، تو اپنے جیسے "باصفا مومنین" سے ہی پڑا ہو۔ وہ کیا جانیں کہ زندگی کیا ہے؟ گمراہ کیسے ہوتے ہیں؟ گناہ گاروں اور بھولے بھٹکوں کو راہِ راست پر کیسے لایا جاتا ہے؟ ان کو معلوم نہیں کہ ایک بدو عرب کے سامنے جب اسلام پیش کیا جاتے گا تو اس کی اور شکل ہو گی اور ایک یونانی اور ایرانی کے سامنے اسلام کو اور انداز میں پیش کیا جاتے گا۔ اسی طرح ایک ہندو سے اسلام کا تعارف اور طریق سے ہو گا۔ بات ایک ہی ہوتی ہے۔ لیکن مخاطب کے خیال سے بات کرنے کا ڈھنگ بدل جاتا ہے۔ ہمارے صوفیاء زندگی کے اس راز کو جانتے تھے، اسی لیے انہوں

نے تصوف کو ہندوؤں کے دلوں تک پہنچنے کا ذریعہ بنایا۔ بے شک یہ تصوف مسلمانوں کا تھا۔ لیکن ہندو بھی طبعاً اس سے نا آشنا نہیں تھے۔

مولانا نے اس ضمن میں ایک دفعہ فرمایا کہ ہندوستان میں ایسے صوفیاء بھی گزرے ہیں جو بالکل ہندو یوگیوں کی طرح جنگلوں میں رہتے تھے۔ ان کا رہنا سہنا رسوم طریقت ہندوؤں کی طرح تھیں۔ لیکن تھے یہ لوگ سچے خدا پرست اور اللہ کو یاد کرنے والے۔ ان کو خدا سے سچی محبت تھی اور ان بزرگوں کی دعاؤں میں تاثیر بھی تھی۔ اکثر آس پاس کے ہندو ان سے دعائیں کروانے آتے تھے۔ جب کسی ہندو کو کسی ایسے بزرگ سے اُنس ہو جاتا اور وہ اس بزرگ کے طریقہ میں داخل ہونا چاہتا تو مرید کو طریقت کے مختلف منازل میں سے گزرنا پڑتا تھا۔ پہلی منزل میں ہندوانی وضع کو تقریباً بحال رکھا جاتا۔ دوسری منزل میں اس کو قدرے کم کر دیا جاتا اور آخر میں مرید ٹھیٹھ مسلمانوں کے حلقہ میں شریک ہو جاتا۔

بات یہ ہے کہ نئے فکر کو ذہن آسانی سے قبول نہیں کرتا اور اس کے لیے بتدریج کوشش کرنی پڑتی ہے۔ یوں بھی انسان کی افتادِ طبع کچھ ایسی ہے کہ جب تک اس کا ذہن کسی بات کو سمجھ نہ لے، وہ اسے ماننے کو تیار نہیں ہوتا۔ بغیر قائل کئے کسی سے کوئی بات منوانا صریحاً غلط ہے۔ بلاشک ظالمانہ قانون زبردستی سے بدلا جا سکتا ہے۔ لیکن زبردستی سے کوئی بات دماغ میں ٹھونسی نہیں جا سکتی۔ ہمارے بزرگوں نے زندگی کی اس حقیقت کو سمجھا تھا اور وہ اسی لیے اپنی باتوں کو ہمیشہ صلح اور آشتی کے طریقوں سے منواتے تھے۔

اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ مسلمانوں نے علم تصوف کی تدوین میں دوسری قوموں سے استفادہ کیا ہے۔ مولانا کے نزدیک یہ کہنا کہ اسلامی تصوف کو ہندو فلسفے سے کوئی تعلق نہیں ہے، زیادتی ہے۔ اسلام سے پہلے یہ فنون موجود تھے اور دوسری قوموں نے ان میں کمال حاصل کیا تھا لیکن مسلمانوں نے ان کا محض تتبع نہیں کیا۔ بلکہ انھیں اپنایا اور ان میں نیا پن پیدا کیا۔ کہنگی اور فرسودگی کی وجہ سے یہ بے رُوح ہو گئے تھے، مسلمانوں نے ان کو نکھر چا۔ ان کا خول بدلا۔ اور ان کے اندر نئی جان ڈالی۔ یہ لوگ جو اس طرح کی باتیں کرتے ہیں کہ ہمارا علم دوسروں سے الگ، ہمارا تمدن سب سے بے تعلق، ہماری حکمت سب سے نرالی، ہمارے علوم و فنون سب خود ہی زمین سے اُگے، ہم نے دنیا بھر پر اثر ڈالا۔ لیکن ہم، ہمارا ذہن اور فکر کسی سے متاثر نہیں ہوئے۔ دراصل یہ وہ لوگ ہیں جو صرف اپنی کتابیں پڑھتے ہیں۔ اور صرف اپنے ہی خیال والوں سے ملتے ہیں۔ انھوں نے کبھی یہ زحمت گوارا نہیں فرمائی کہ دوسروں کے علوم کو بھی دیکھیں۔ اپنے سوا دوسرے خیال والوں کے نقطۂ نظر کو بھی سمجھیں۔ ان کی ہمہ دانی محض اس لیے ہے کہ ان کے علم کا دائرہ بہت محدود ہے۔ ممکن ہے وہ جو کچھ کہتے ہوں اس پر انھیں پورا الیقین ہوتا ہو۔ لیکن بدقسمتی یہ ہے کہ وہ بات ٹھیک نہیں ہوتی اور عقل و دانش رکھنے والوں کے لیے اس کا تسلیم کرنا بہت مشکل ہو جاتا ہے۔ قصہ مختصر، اسلامی تصوف اور دوسرے تصوفوں میں اصل میں کوئی بنیادی تضاد نہیں ہے۔ اور وہ ایک دوسرے سے متاثر بھی ہوتے رہے ہیں۔ لیکن چونکہ ہر قوم کا علم تصوف اپنی مخصوص ذہنیتوں اور

رجحانات کا آئینہ دار ہوتا ہے، اس لیے ایک کا دوسرے سے ممتاز ہونا قدرتی بات ہے۔ باہم مشترک ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ "من کل وجہ" سب ایک حیثیت کے ہیں۔ تصوفوں میں بھی مدارج ہیں۔ ایک تصوف دوسرے سے اعلیٰ اور ارفع بھی ہوتا ہے۔

جولائی ۱۹۴۰ء کا واقعہ ہے کہ مولانا احمد آباد تشریف لے گئے۔ وہاں گاندھی جی کے سیکریٹری مسٹر ڈیسائی سے، جن کا اب انتقال ہو چکا ہے، ان کی ملاقات ہوئی۔ مولانا فرماتے ہیں کہ میں نے موصوف سے وحدت الوجود اور تصوف پر گفتگو کی۔ مسٹر ڈیسائی نے میری باتیں سن کر کہا کہ یہ تو ہمارے ہاں ویدانت میں بھی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ میں نے جواب دیا کہ علم تصوف اور ویدانت اصل میں دو مختلف چیزیں نہیں ہیں۔ لیکن ویدانت کی نشو و نما میں صرف ہندو دماغ نے حصہ لیا۔ اور پھر اس کے اساس پر جو عملی نظام بنا، وہ ہندوستان کی چار دیواری تک ہی محدود رہا۔ اس سے یہ ہوا کہ ویدانت انسانی فکر نہ ہو سکا۔ اور یہ خالص ہندوؤں کا قومی فکر بن گیا۔ پراچین ہند کی تہذیب جب سمندروں اور پہاڑوں کے درمیان گھر کر رہ گئی اور ہندو فکر نے وطن کی حدود سے باہر دیکھنا تک گناہ قرار دیا تو ویدانت میں بھی ہمہ گیریت نہ رہی۔ اس کے برعکس اسلامی تصوف نے ایک عالمگیر انسانیت کے مزاج سے نمو پایا۔ اس کو پروان چڑھانے میں دنیا کے سب فکروں اور قوموں نے حصہ لیا۔ اور پھر اس سے جو عملی نظام بنا، وہ نسلوں، رنگوں اور ملکوں کی حدود سے بالاتر تھا۔ چنانچہ یہ تصوف تمام انسانیت کا ترجمان بنا۔ اور اس میں صحیح بین الاقوامیت پیدا ہوئی۔ لیکن ویدانت

کا نظام تو صرف ہندوستان کی محدود ذہنیت کا پابند ہو کر رہ گیا۔

اس طول طویل تمہید کے بعد ہم اصل مطلب کی طرف آتے ہیں۔ اسلامی تصوف کی ابتدا کیسے ہوئی؟ اس کو ارتقاء کے کن مراحل سے گزرنا پڑا؟ علمِ تصوف کی تدوین ہوئی تو کن خارجی عناصر کا اثر اس پر پڑا؟ آخر میں اس تصوف کی تہذیب اور تکمیل میں شاہ ولی اللہ نے کیا حصہ لیا۔ آئندہ صفحات میں ان مسائل پر کچھ عرض کیا جائے گا۔

شاہ ولی اللہ "ہمعات" میں لکھتے ہیں کہ دینِ محمدی کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن ہے۔ ظاہر کی حفاظت فقہا، محدثین، غازیوں اور قاریوں نے اپنے ذمے لی۔ باطن دین و مغزِ دین کہ "احسان" ہے، اس کی اشاعت اور اقامت کا کام اولیاء اللہ کے سپرد ہوا۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے زمانے میں چند قرنوں تک اہلِ کمال کی توجہ زیادہ تر ظاہر شرع کی طرف تھی۔ ان کا "احسان" یعنی تصوف یہ تھا کہ نماز، روزہ، صدقہ، ذکر، تلاوت، حج اور جہاد کو عمل میں لائیں۔ ان میں سے کوئی شخص ایک ساعت بھی سر کو جیبِ تفکر میں نہیں ڈالتا تھا۔ نہ کوئی شخص بے ہوش ہوتا تھا۔ نہ وجد کرتا تھا۔ نہ کپڑے پھاڑتا تھا۔ نہ شطح یعنی خلافِ شرع کوئی لفظ اس کی زبان پر آتا تھا۔ تجلی اور استتار وغیرہ سے کچھ خبر نہیں رکھتا تھا۔ بہشت کی وہ رغبت رکھتے تھے۔ دوزخ سے وہ ڈرتے تھے۔ اور کشف و کرامات، خرقِ عادت، سکر اور غلبات ان سے کمتر ظاہر ہوتے تھے۔ اس قبیل سے جو باتیں ان سے ظاہر ہوئیں، غالباً وہ اتفاقی طور پر تھیں۔ نہ کہ ان کا قصد کیا گیا تھا۔

سید الطائفہ جنید کے زمانے میں اور کسی قدر اُن سے پیشتر فیضانِ غیبی سے ایک اور رنگ پیدا ہوا۔ عام لوگ تو مذکورہ عبادات ہی پر متوقف رہے۔ خواص نے مجاہدات، ریاضتوں اور ذکر و اشغال میں سخت انہماک حاصل کیا اور دنیا سے بھی کنارہ کشی اختیار کی۔ اس سے ان کے دل میں ایک کیفیت پیدا ہوئی۔ وہ اس طرف خاص طور پر متوجہ ہو گئے اور اسے ترقی دینے لگے۔ وہ مدتوں مراقبے میں سر بجیب رہے۔ اور ان پر تجلّی، استتار، اُنس و وحشت کے احوال ظاہر ہونے لگے۔ جن کو انھوں نے نکات اور اشارات سے تعبیر کیا۔ اس طبقے میں نہایت صادق الاحوال وہ شخص تھا، جو اسی حال کو بیان کرتا تھا، جو خود اس میں موجود تھا۔ سماع کی رغبت، صعقہ، کپڑے پھاڑنا اور رقص کرنا ان میں پیدا ہو گیا اور دلوں کی باتیں معلوم کر لینے کی بھی ان میں فراست پیدا ہو گئی۔ یہ مخلوق سے قطع تعلق کرتے تھے۔ پہاڑوں اور بیابانوں میں چلے جاتے تھے۔ صرف گھاس اور درختوں کے پتوں پر گزر اوقات کرتے تھے۔ ملبوسات میں صرف گدڑی پہنا کرتے تھے۔ نفس و شیطان کی مکاریاں اور مہلکاتِ دنیا کو پہچانتے تھے۔ اپنے نفس سے جہاد کرتے تھے۔ اور ان کا اخلاص یہ تھا کہ محض محبتِ الٰہی سے خدا کی عبادت کریں نہ کہ امیدِ جنت اور خوفِ دوزخ سے۔

سلطان الطریقت شیخ ابوسعید بن ابی الخیر اور ابوالحسن خرقانی کے زمانے میں ایک اور صورت کا فیضان ہوا۔ جس میں عامہ تو اعمال و عبادات پر اور خاصۃ احوال پر ٹھہرے رہے اور خاصۃ الخاص پر اس ذات میں جو قیومِ اشیاء ہے، فنا اور اضمحلال ہونے کی کیفیت طاری ہو گئی۔ یہ اوراد و وظائف میں چنداں مشغول نہ

ہوتے تھے اور مجاہدات اور ریاضتوں کی بھی چنداں پرواہ کرتے تھے۔ ان کی پوری ہمت کیفیتِ فنا کو پیدا کرنے میں صرف ہوتی تھی۔

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے زمانے میں اور کسی قدر اس سے پہلے ان کے ذہنوں کو اور وسعت ہوئی اور وہ نفس کی وجدانی کیفیت سے گزر کر زندگی کے اصل حقائق کی تحقیق پر کمربستہ ہو گئے۔ واجب الوجود کیا ہے؟ واجب الوجود سے کس طرح کائنات کا ظہور ہوا؟ اور اس ظہور کی ترتیب کیا ہے؟ ان مسائل پر بحثیں ہونے لگیں۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ سب فرقے دراصل ایک ہیں۔

مختصر الفاظ میں ابتدائے عہد اسلام میں ایک صدی تک تصوف سرتاپا عمل تھا۔ اس زمانے تک نہ اس فن کا نام تصوف ہوا تھا۔ نہ اس کے اختیار کرنے والوں کو صوفیاء کہتے تھے۔ اس دور کے بعد دوسری صدی میں اس فرقہ نے صوفیا کا لقب اختیار کیا۔ یہی وہ زمانہ تھا جس میں مجاہدہ کے خاص خاص طریقے پیدا ہوئے۔ دراصل یہ ردِ عمل تھا، عام جاہ طلبی اور تعیش کے خلاف۔ اسی زمانے میں اربابِ تصوف نے علم تصوف کی تدوین شروع کر دی۔

مسلمانوں کا عہدِ اقبال تھا اور ان کے قوٰی میں جان تھی، تو ان کا تصوف کا جذبہ تمام تر عمل پر مرکوز رہا۔ بعد میں جب علم و تمدن کا دور آیا تو صوفیائے کرام نے تصوف کو علم اور عمل کا جامع بنایا۔ آخر میں جب قوم مضمحل ہو گئی اور علم و عمل دونوں کے سوتے اس کے اندر خشک ہو گئے تو جمہور کا تصوف محض اندھا دھند عقیدت بن کر رہ گیا۔ لیکن اس سے یہ سمجھنا کہ تصوف نہ تھا تو مسلمان برسرِ عروج

تھے۔ تصوف کا دور دورہ ہوا تو ان میں زوال شروع ہو گیا" تصوف کی اصل حقیقت سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔ اربابِ تصوف کی بے عملی اور مُردنی کا باعث تصوف نہ تھا۔ خدا کے فضل سے سچے تصوف کی شمع اب بھی کہیں کہیں روشن ہے اور اس کی روشنی سے لوگوں میں عمل، علم اور یقین کی روح بیدار ہوتی ہے۔

مولانا نے فرمایا کہ میں نے اچھے صوفی اپنی آنکھوں سے دیکھے ہیں اس لیے تصوف کو زوال کا باعث یا اس کا نتیجہ ماننا میرے لیے تو ناممکن ہے۔ مجھ میں ان بزرگوں کے فیضِ صحبت نے جہاد، اقدام اور عمل کا جذبہ تیز کیا۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ عام جمہور کے سامنے وہ کسی اور رنگ میں جلوہ گر تھے۔ لیکن جہاں تک ان کی اپنی ذات کا تعلق ہے، وہ اسلام کی خالص قوتِ اقدام کے مظہر تھے اگر وہ جمہور کے سامنے ان کے مانوس روپ میں نہ آتے تو ان کی ذات کبھی عام جاذبیت کا منبع نہ بن سکتی۔

بڑا آدمی اگر اپنی ذات میں مست ہو۔ وہ اپنی خودمستی میں گرد و پیش کی دنیا سے بالکل بے تعلق ہو جاتے اور عوام کی دسترس سے بالاتر رہے تو یہ اس کی صحیح عظمت کی دلیل نہیں۔ بڑا آدمی اپنی تمام بڑائی کے باوجود اپنے ہم جنسوں کے لیے اجنبی نہیں بن جاتا۔ وہ اُن میں رہتا، ان کی زندگیوں کو متاثر کرتا، ان کے اندر رہ کر اور ان کے درجے پر آ کر اپنی بلند شخصیت کا پرتو ان کی زندگیوں پر ڈالتا ہے۔

میرے سندھی مرشد اور حضرت مولانا گنگوہی اسی پایہ کے بزرگ تھے۔ فرض کیا آج اگر اُن کی مسند پر اُن ایسے فیض رساں بزرگ نہ ہوں تو اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ وہ حضرات بھی تصوف میں کامل نہ تھے۔ جذب و تاثیر نہ رکھتے تھے۔ ان کا فیض

عمل و اقدام کا مقتضی نہ تھا اور ان سے کمزور، بزدل اور ناکارہ لوگ باہمت نہ بنتے تھے۔

ایک دفعہ اس سوال کے جواب میں "اسلام کے متصوفانہ تصور میں بظاہر ایک کمی معلوم ہوتی ہے۔ اس میں زیادہ زور آخرت پہ دیا جاتا ہے۔ اور ایک مادی تصورِ حیات اسی دنیا کو عالمگیر جنت بنانا چاہتا ہے۔ بے شک ارتقاء دونوں میں ہے۔ لیکن ایک تو ارتقاء کا موہوم تصور پیش کرتا ہے اور دوسرا بالکل یقینی قابلِ فہم اور ہمت افزا" مولانا نے فرمایا کہ صوفیاء اور علماء جب ناکارہ ہو کر رہ گئے۔ اور ان کا دائرہ علم محض روایت پرستی اور حاشیہ نویسی تک محدود رہ گیا تو انھوں نے اس دنیا کی تحقیر اور دوسری دنیا کی تعظیم کو اپنا شعار بنا لیا۔ یہ ان کی اپنی کم بینی اور کج فہمی تھی۔ اسلام کا اس سے دور کا بھی تعلق نہ تھا۔

آپ نے فرمایا کہ ہر اجتماع میں اعلیٰ سے اعلیٰ اور اسفل سے اسفل افکار اور رجحانات موجود ہوتے ہیں۔ لیکن جب زمانہ عروج ہوتا ہے تو اسفل افکار دبے رہتے ہیں اور شاذ و نادر کوئی فرد انہیں قبول کرتا ہے۔ عام جمہور ان سے بیزار ہوتے ہیں۔ لیکن جب قوم کا مزاج بگڑ جائے تو پھر اعلیٰ افکار دھندلے ہو جاتے ہیں اور اسفل خیالات کا قوم میں سکہ رواں ہوتا ہے۔ اس لیے قومی افکار و رجحان کی صحیح تشخیص بہت غور و فکر چاہتی ہے۔

مولانا نے فرمایا کہ بے شک عہدِ اول میں بھی مسلمانوں میں دنیا سے متنفر ایک گروہ موجود تھا اور ہمیں اسلامی تاریخ کے ہر دور میں اس کے آثار نظر آتے ہیں لیکن اجتماعِ اسلامی میں اس فکر کو ایک ہزار سال ہجری کے بعد غلبہ نصیب ہوا۔ اس زمانہ میں ہمارا تمام علمی اثاثہ اس سے متاثر ہوا۔ نہ ہماری فقہ بچی، نہ تفسیر، نہ

فلسفہ اور نہ تصوّف۔

لیکن ہمارے تصوف کا ایک دَور ایسا بھی گزرا ہے کہ صوفیاء سپاہی تھے۔ سلاطین ان کے مشوروں پر چلتے تھے۔ وہ سپہ سالاروں کے دست وبازو ہوتے تھے۔ اس عہد کے صوفیاء دنیاوی مال ومتاع سے بے شک متنفر تھے لیکن تبلیغ، جہاد، اقدام، جدوجہد اور اشاعتِ اسلام ان کی زندگی کا مقصد تھا۔ صوفیاء علماء سے ممتاز سمجھے جاتے تھے۔ علماء سلطنت کے ارکان تھے۔ صوفیاء سلطنت سے الگ رہتے تھے۔ لیکن سلطنت کی بے راہ رویوں کو ٹوکنے کے مجاز تھے۔ ان کی حیثیت کسی سیاسی پارٹی کے اُس گروہ کی سی تھی جو سلطنت کے عہدے کو تو قبول نہیں کرتا۔ لیکن اپنی پارٹی کے عہدے قبول کرنے والے اشخاص پر کڑی نگرانی رکھتا ہے۔ کسی صوفی کو یہ اجازت نہ تھی کہ وہ سلطنت کا کوئی منصب قبول کرے۔ لیکن اس کو یہ حق ضرور حاصل تھا کہ بادشاہ سے لے کر عام متصدی اور سپاہی تک کے کردار کی نگرانی کرے۔ اس عہد کے صوفیاء کو یہ سمجھنا کہ وہ محض "اہل اللہ" تھے۔ اور دنیا کے کاروبار سے اُنھیں کوئی سروکار نہ تھا، صحیح نہیں۔

اس موقع پر مولانا نے مثال کے طور پر چند بزرگوں کے نام لیے۔ آپ نے فرمایا کہ محمود غزنوی کے حملۂ سومنات میں ایک بہت بڑے چشتی بزرگ شامل تھے۔ محمد غوری سے پہلے اجمیر میں حضرت معین الدینؒ پہنچ چکے تھے۔ علاؤالدین خلجی بڑا جبّار بادشاہ تھا۔ نظام الدین اولیاء اس کے زمانے میں پایۂ تخت دہلی میں سلطان الاولیاء تھے۔ اور بادشاہ وگدا اُن کے سامنے دست بستہ حاضر ہوتے

تھے۔ صوفیاء کے اس گروہ سے علمائے حکومت یعنی سلطنت کی قوت عادلہ بھی وابستہ تھی۔ چنانچہ اس طرح ہندوستان میں اسلامی سلطنت کا نظام چلتا رہا۔ اور سچی بات تو یہ ہے کہ ہندوستان میں دراصل صوفیاء ہی اسلام کے پیش رُو تھے۔ اس سلسلے میں ایک دفعہ مولانا نے فرمایا کہ صوفیاء اسلامی تحریک کے VANGUARD (یہ لفظ مولانا کا ہے) تھے۔ عام طور پر حاکم و محکوم کبھی صلح و آشتی سے باہم شیر و شکر نہیں ہو سکتے۔ حاکم زبردستی محکوم پر حکومت کرتا ہے اور جب محکوم میں طاقت آتی ہے تو وہ حاکم کی حکومت، اس کے مذہب اس کے کلچر اور اس کے تمدن کو مٹا دیتا ہے۔ قوموں کا آپس میں تفاخر اور تنافر ایک فطری سی بات ہے۔ آج حجاز میں ترک اور کافر ہم معنی الفاظ ہیں۔ اور عربوں کو ترک مسلمانوں سے اتنی نفرت ہے کہ شاید انگریز کافروں سے نہ ہو۔ حالانکہ استنبول کے علاوہ عثمانی ترک سب سے زیادہ روپیہ مکہ اور مدینہ پر صرف کرتے تھے۔ ہندوستان میں ہندو تو مذہب، زبان، تمدن، بلکہ ہر چیز میں مسلمان حاکموں سے جدا تھے۔ ظاہر ہے ترک اور مغل تلوار سے اتنے بڑے ملک پر حکومت نہیں کر سکتے تھے۔ اور ہندوؤں کو اسلام سے قریب لانا ان شمشیر آزما سپہ سالاروں کے بس میں نہ تھا۔ اس لیے ضرورت تھی کہ محکوم قوم کی ذہنیت کو صحیح طور پر سمجھا جائے۔ اور اسے اسی طرح ڈھالا جائے کہ اسلام ان کے لیے اجنبی نہ رہے۔ ہمارے صوفیاء اس ملک میں یہ کام کرتے تھے۔

حضرت نظام الدین اولیاء کے ایک خلیفہ حضرت سراج الدین کا جو گور میں قیام فرما تھے۔ ذکر ہے کہ انھوں نے اپنے تین سو مرید چین بھیجے تھے اور ان

لوگوں کی کوششوں سے ان نواح میں اسلام پھیلا۔

مولانا نے فرمایا کہ بہت سے لوگوں نے ہندوستان کی سیاسی تاریخیں لکھی ہیں اور بعض نے تمدنی تاریخ بھی لکھی ہے۔ میری دعا ہے کہ خدا کسی مسلمان کو توفیق دے کہ وہ اپنی تاریخ کو اس نظر سے بھی دیکھے اور ہندوستان میں صوفیا کے خانوادوں نے جو کچھ کیا ہے وہ اس کو دنیا کے سامنے لائے۔

عجیب بات یہ ہے کہ پرانے ہندوؤں کی تاریخ میں بھی کم و بیش ہمیں یہی نقشہ نظر آتا ہے۔ ڈاکٹر تاراچند اپنی مشہور کتاب (ہندو کلچر پر اسلام کے اثرات) میں لکھتے ہیں "ہندو اپنے مذہب کو نجات یعنی مکتی کے نقطۂ نظر سے دیکھنے کے عادی ہیں۔ ان کے ہاں مکتی حاصل کرنے کے لیے تین راستے ہیں۔ ایک عمل (کرم) کا راستہ۔ دوسرا علم (جنان) اور تیسرا عقیدت (بھگتی) کا راستہ ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ یہ تینوں راستے ایک دوسرے سے بالکل الگ تھلگ ہوں، بلکہ ہر فرقہ اپنی اپنی جگہ ان تینوں کی حیثیت قبول کرتا ہے۔ لیکن اتفاق یہ ہے کہ مذہب کے عملی پہلو پر ابتدا میں زیادہ زور دیا گیا۔ اس کے بعد علمی پہلو خاص توجہات کا مرکز بنا اور آخر میں بھگتی کا غلبہ ہوا۔"

بہر حال یہ تو ایک جملہ معترضہ تھا۔ اس سے ہمارا مقصد صرف یہ بتانا تھا کہ مختلف قوموں اور ملتوں کو کس طرح تاریخ کے ایک ہی سے ادوار سے گزرنا پڑتا ہے۔ ہمارا تصوف کسی زمانے میں سر تا پا عمل تھا۔ حضرت جنیدؒ نے سب سے پہلے تصوف کی بطور ایک علم کے طرح ڈالی اور بعد میں دوسرے اربابِ تصوف نے بھی اس موضوع پر مستقل کتابیں لکھیں۔ ان والا تبار شخصیتوں میں محی الدین ابن عربی کا نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ مسلمانوں میں وہ عقیدہ وحدت الوجود کے سب سے بڑے سرگرم مبلغ ہوئے اور انھوں ہی نے اس عقیدہ کو علمی طور پر تصوف کا اساس بنایا۔

شیخ ابن عربی حدیث کے بہت بڑے عالم اور مسلک میں ظاہری تھے۔ ان کی زندگی اتباع حدیث کا نمونہ تھی۔ دوسری طرف اُن کی ذات صاحب کشف وحال ہے۔ وہ وجدانی کیفیت کی سرمستی میں جو کچھ اُن کے قلب پر گزرتی ہے اسے بے دریغ لکھتے چلے جاتے ہیں۔ لیکن ان کے کلام میں حکیمانہ تنظیم اور ترتیب نہیں۔ چنانچہ ان کی کتابوں کا پڑھنا بڑے صبر کا کام ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ اس کائنات سے بھی بلند تر ایک تجلّی اعظم کو مانتے ہیں اور اس تجلّی کو وُہ ذات کا عین قرار دیتے ہیں۔ لیکن بعض دفعہ ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس کائنات کو ہی عین ذات سمجھ رہے ہیں۔

ابن عربی کے وحدت الوجود کے عقیدہ نے مسلمانوں کی فکری زندگی میں ایک ہلچل پیدا کر دی تھی۔ اس کا اثر قوم کی انفرادی اور اجتماعی زندگی پر پڑا اور تصوف تو سارے کا سارا اسی رنگ میں رنگا گیا۔ صوفیا نے ابن عربی کو اپنا امام مانا، اور وحدت الوجود کو تصوف کی عمارت کا سنگِ بنیاد قرار دیا۔ ہر شاعر نے یہی راگ الاپا۔ ہر محفل میں اسی پر تھاپ پڑی۔ صوفی اسی دُھن میں مست ہو گئے۔ یہ عقیدہ خواص تک محدود رہتا تو اس کی اور بات تھی لیکن جب عوام کو بھی اس کی مجلس میں بار مل گیا تو نئے نئے شگوفے نکلنے لگے اور معاملہ یہاں تک پہنچا کہ امام ابن تیمیہ جیسے بزرگ کو وحدت الوجود کے عقیدہ پر کفر اور ابن عربی کے متعلق کافر کا فتویٰ دینا پڑا۔

وحدت الوجود کا عقیدہ بڑا دقیق ہے اور اسے سمجھنا اور سمجھانا بہت ہی مشکل ہے۔ ہم یہاں اس عقیدہ کی گہرائیوں میں پڑنے کی بجائے اس کے

عام مفہوم کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

حضرت شاہ محمد حسین صاحب[1] الٰہ آباد میں ایک بزرگ اور صوفی با صفا گزرے ہیں۔ وہ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں "جب ہم موجودات پر نظر ڈالتے ہیں تو ان میں دو حیثیتیں پائی جاتی ہیں، ایک اشتراک، دوسرے امتیاز یعنی ایک یہ کہ وہ ایک دوسرے سے مختلف صفتوں میں مشترک ہیں۔ مثلاً انسان انسانیت میں مشترک ہے اور اپنے خاص خاص تعینات کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز ہے۔ اسی طرح جتنے جان دار ہیں، ان سب میں جان دار ہونا مشترک ہے اور انسان اور گھوڑا ہونا اُن کو آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز کرتا ہے۔ اسی طرح تمام موجودات میں جو چیز مشترک ہے، وہ وجود ہے۔ ممکن میں اور واجب میں دونوں میں وجود پایا جاتا ہے۔ اس وجود سے ہونا مراد نہیں، بلکہ وہ حقیقت مراد ہے۔ جس کی بنا پر ہم کسی چیز کو موجود کہتے ہیں۔ یہ حقیقت اپنی جگہ پر بلا کسی موجود کرانے والے کے موجود ہے اس لیے کہ یہی ذریعہ وجود ہے۔ لہٰذا اسے خود پہلے موجود ہونا چاہیئے اور یہی وجود تمام چیزوں کو حاوی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو ہر شئے معدوم ہے۔

"اب جو چیزیں اس وجود کے علاوہ مخلوقات میں پائی جاتی ہیں، وہ اعتباری ہیں۔ اس لیے اگر وجود نہ ہو تو ان سب کا خاتمہ ہے۔ لہٰذا یہی وجود خدا تعالےٰ کا عین ذات ہے اور دنیا کی جتنی چیزیں ہیں۔ ان سب کی حقیقت یہی وجود ہے اور ہر چیز کی علیحدہ شخصیت علاوہ وجود کے صرف اعتباری ہے۔"

---

[1] سوانح حیات مولانا الحاج شہید عشق شاہ محمد حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ الٰہ آبادی

مطلب یہ ہُوا کہ تمام موجودات میں وجود مشترک ہے۔ اگر یہ وجود نہ ہو، تو یہ موجودات بھی نہ ہوں۔ اس سے بعض اربابِ تصوف اس نتیجہ پر پہنچے کہ خدا عبارت ہے موجودات سے۔ یعنی خدا نے ان موجودات میں اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے۔ اس گروہ کو وجودیہ یا عینیہ کہا جاتا ہے۔ لیکن بعض صوفیاء کا کہنا یہ ہے کہ یہ وجود جو سب موجودات میں مشترک ہے اور اسی سے سب موجودات کا قیام اور مدار ہے۔ یہ وجود ایک اور برتر وجود کا فیضان اور پَرتو ہے۔ اس گروہ کو ورائیہ کہتے ہیں۔ ورائیہ سے مراد یہ ہے کہ وہ اس کائنات سے ماوراء ذاتِ خداوندی کو مانتے ہیں۔

مولانا فرماتے ہیں کہ ابنِ عربی کے ہاں یہ دونوں خیال ملتے ہیں۔ کہیں وُہ موجودات کو عین ذات کہہ جاتے ہیں اور کہیں ذاتِ الٰہی کو موجودات کے ماوراء بتاتے ہیں۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے ایک دفعہ مولانا نے کہا۔ انسان جب اپنے متعلق سوچتا ہے اور وہ اپنے وجود کا سراغ لگانے کی کوشش کرتا ہے تو سوچتے سوچتے اس کا خیال اس مقام پر پہنچتا ہے کہ ایک ہی وجود ہے جس سے یہ سب کائنات نکلی ہے۔ یہ وجود ایک ہے اور ساری کثرات اس کا مظہر ہیں۔ یہ عینیہ کا گروہ ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ خیال عوام کے ذہن کے بہت مناسب ہے۔ کیونکہ ان کے لیے خدا کا تصور ایک مطلق تجرد کے طور پر کرنا بڑا مشکل ہے۔ یہ حقیقت کہ اگر وہ جسم میں متمثل ہو تو آسانی سے سمجھ لیتے ہیں مثال کے طور پر ایک گنوار کو پانچ کا عدد بتانے کے لیے ایک دو تین چار پانچ کر کے انگلیوں پر گن کر دکھانا پڑتا ہے۔ اس کا ذہن پانچ کے عدد کا مجرد مفہوم مطلوبی جسم

کی مثال دیکھے بغیر سمجھ ہی نہیں سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ شروع شروع میں انسان خدا کو مادی مظاہر کی شکل ہی میں پہچان سکا۔ مولانا کے نزدیک یہ صابئیت کا دور تھا۔ حضرت ابراہیمؑ سے حنیفیت کا عہد شروع ہوتا ہے۔ حنیفیت کا اساسی عقیدہ یہ تھا کہ خدا ان موجودات سے ماوراء ہے۔ وہ ہر قسم کے جسم سے منزہ اور متجرد ہے۔ قرآن مجید میں حضرت ابراہیمؑ کا ستارہ سے چاند اور چاند سے آفتاب اور پھر آفتاب سے ان سب کے خالق کی طرف رجوع کرنا یہی عینیت سے ورائیت کی طرف جانے کا واقعہ ہے۔

ابن عربی نے اپنے وحدت الوجود کے تصور میں عینیت اور ورائیت دونوں کو جمع کر لیا تھا۔ عملی لحاظ سے اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان کے نزدیک صابئی قومیں جو صرف مظاہرِ قدرت ہی میں خدا کو جلوہ گر مانتی تھیں۔ اور حنیفی ملتیں جو خدا کو مظاہرِ قدرت سے ماوراء جانتی تھیں۔ دونوں کا حق شناس ہونا تسلیم کر لیا گیا۔ ابن عربی کے ان اشعار سے اُن کے خیال کی مزید وضاحت ہو سکے گی۔ فرماتے ہیں:

لقد کنتُ قبل الیوم انکر صاحبی ۔ اذا لم یکن دینی الی دینہ دانی
وقد صار قلبی قابلاً کل صورۃ ۔ فمرعی لغزلان ودیر لرھبان
وبیتٍ لنیران وکعبۃ قاصدٍ ۔ والواح توراۃ ومصحف قرآن
ادین بدین الحب انی توجھت ۔ رکائبہ فالحب دینی وایمانی

(آج کے دن سے پہلے میرا یہ حال تھا کہ جس ساتھی کا دین مجھ سے نہ ملتا۔ میں اس کا انکار کرتا اور اسے اجنبی سمجھتا۔ لیکن اب میرا دل ہر صورت کو قبول

کرتا ہے۔ وہ چراگاہ بن گیا ہے غزالوں کی۔ اور دیر راہبوں کے لیے۔ آگ پوجنے والوں کا آتش کدہ اور حج کا قصد کرنے والوں کا کعبہ۔ تورات کی الواح اور قرآن کا صحیفہ۔ میں اب مذہب عشق کا پرستار ہوں۔ عشق کا قافلہ جدھر بھی مجھے لے جائے۔ میرا دین بھی عشق ہے۔ میرا ایمان بھی عشق ہے)

محمود غزنوی کے زمانے میں اور اس کے بعد ایرانی اور ترکمانی مسلمان اسلام کا جو تصور لے کر ہندوستان آئے' وہ تصور بہت حد تک اسی تصوف سے متاثر ہو چکا تھا۔ اس تصوف کی ہیئت ترکیبی کے متعلق ڈاکٹر تارا چند اپنی کتاب "ہندو کلچر پر اسلام کے اثرات" میں لکھتے ہیں۔ اس کی مثال ایک دریا کی سی تھی جس میں ہر طرف سے ندیاں اور نالے آکر مل جاتے ہوں۔ اس تصوف کا منبع اصلی قرآن اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی تھی۔ عیسائیت اور نوافلاطونی خیالات نے اس میں بڑا کام کیا۔ پھر ہندو اور بدھ مت سے اس میں بہت سے نئے افکار شامل ہو گئے۔ اور ایران کے قدیم مذاہب کی باقیات بھی اس میں آ ملیں؛

لیکن مسلمان صوفیائے کرام نے ہمیشہ یہ کوشش کی کہ تصوف کے رجحانات کو شریعت اسلام کے تابع رکھیں۔ دوسرے لفظوں میں شریعت غالب تھی اور یہ سب خیالات و افکار و رجحانات اس کے تابع۔ جو اہل تصوف شریعت کے خلاف جاتے ، جمہور صوفیاء انھیں اچھا نہ سمجھتے تھے۔

شیخ عبدالقادر جیلانی "غنیۃ الطالبین" میں ارشاد فرماتے ہیں کہ صوفیوں کا ظاہر لوگوں کے ساتھ ہوتا ہے ، باطن اللہ عزوجل کے ساتھ۔ ان کے اعمال کلام اللہ کے حکم اور دل اللہ کے علم سے مزین ہوتا ہے۔ حضرت جنید فرماتے

ہیں کہ ہدایت کے تمام راستے صرف اس کے لیے کھلے ہیں جو رسول اللہ صلعم کی پیروی کرے۔ دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ ہمارا علم تصوف کتاب و سنت کے ساتھ مقید ہے۔ ابن عربی کا "فتوحات مکیہ" میں ارشاد ہے کہ ہر حقیقت جو خلاف شریعت ہو، گمراہی ہے اور ہر شریعت، جو حقیقت سے خالی ہو، وہ اپنے عمل کرنے والے کے لیے ایک معطل چیز ہے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی امام مالکؒ کا ایک قول نقل فرماتے ہیں:

"جو شخص صوفی ہوا اور فقیہہ نہ ہوا وہ گمراہ ہوا۔ اور جو فقیہہ ہوا اور صوفی نہ ہوا، وہ فاسق رہا۔ جس نے ان دونوں چیزوں کو جمع کیا۔ وہ محقق ہوا۔"

ہندوستان پر اس تصوف نے جو اثر ڈالا، اس کا ذکر کرتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں کہ ہندوستان میں اسلام ایرانیوں اور ترکوں کے ذریعہ پہنچا۔ خالص عربی اثر سندھ کی حدود سے آگے نہیں بڑھ سکا۔ عباسیوں کا زمانہ آیا تو ہندوستانی افکار یہاں سے بغداد پہنچے اور مسلمانوں نے انھیں اپنے نظام تصوف میں جگہ دی۔ اس ضمن میں مولانا نے بیان کیا۔ کہ حضرت بایزید بسطامی ابوعلی سندھی سے توحید پڑھتے تھے۔ اور وہ انھیں سورت فاتحہ پڑھاتے تھے۔ توحید سے مراد مسئلہ وحدت الوجود ہے اور فاتحہ پڑھنے کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ ابوعلی سندھی نومسلم تھے۔ وہ عربی نہیں جانتے تھے۔ اور نماز میں پڑھنے کے لیے انھیں سورت فاتحہ کی ضرورت تھی۔ اس لیے بایزید سے سورت فاتحہ پڑھتے تھے۔

ہندوستان میں اسلام فارسی بولنے والوں کے ذریعہ آیا۔ ان کے ہاں مثنوی مولوی روم "ہست قرآں در زبانِ پہلوی" کا درجہ رکھتی تھی۔ مثنوی کی وجہ سے مسلمانوں کے اہلِ علم اور حکمراں طبقوں میں وحدت الوجود کا خیال عام تھا۔ چونکہ موجودات کو عین ذات سمجھنے میں ویدانت اور وحدت الوجود میں ایک گونہ مشابہت تھی۔ اس لیے ہندوؤں نے اس فکر کو قبول کیا اور ان کے پڑھے لکھے طبقوں میں مثنوی کا چرچا رہنے لگا۔ ہندوؤں کے لیے تو وحدت الوجود کا تصور ایک طرح سے اُن کا اپنا تھا۔

چنانچہ ہندوستانی صوفیاء کا چشتی سلسلہ ابن عربی کے وحدت الوجود سے زیادہ متاثر ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس سلسلے کو ہندوستان میں تبلیغ میں بھی خاص طور پر کامیابی ہوئی۔ اس کے سلوک کے طریقے ہندی طبائع سے زیادہ قریب ہیں۔ حضرت نظام الدین اولیاء کے بارے میں مشہور مؤرخ فرشتہ نے ابن عربی کے چند ایسے رسالوں کا نام گنایا ہے، جو ان کے زیرِ مطالعہ رہتے تھے۔[1] اکبر اعظم اسی سلسلے کے ایک بزرگ حضرت سلیم چشتی کا بڑا معتقد تھا اور اس کے دینِ الٰہی کے بنیادی تصور میں بہت حد تک اسی عقیدۂ وحدت الوجود کی جھلک نظر آتی ہے۔ گو اکبر سے پہلے وحدت الوجود کے خیالات ہندوستان میں موجود تھے اور اس کی بنا پر اہلِ تصوف میں وحدتِ ادیان کا خیال بھی عام تھا۔ لیکن اکبر پہلا شخص ہے، جس نے تصورِ وحدتِ ادیان کو سلطنت کی سیاسی حکمت

---

[1] پیوستہ دل در از منزل بر کتب معتبرہ تصوف مثل فصوص الحکم و مواقع النجوم و شرح آنہا مشغول می داشت۔

عملی کا اصول بنانا چاہا اور ہندو اور مسلمان رعایا میں مذہب کی بنا پر جو عدمِ مساوات برتی جاتی تھی، اس کو مٹانے کی کوشش کی۔

مولانا فرماتے ہیں کہ وحدت الوجود کا تصور اپنی جگہ بالکل صحیح ہے۔ اور اس سے لازمی طور پر وحدتِ ادیان کا جو خیال پیدا ہوتا ہے وہ بھی اصولاً ٹھیک ہے۔ لیکن وحدتِ ادیان ان معنوں میں کہ چونکہ سب دین اصلاً ایک ہی ہیں۔ اس لیے کسی ایک دین کا ماننا اور اس کے قانون پر چلنا ضروری نہیں، غلط چیز ہے۔ اکبر کے دین الٰہی کے مفکروں سے یہ چوک ہوئی۔ یا یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے ذہنوں میں تو یہ حقیقت موجود ہو۔ لیکن عمل میں اس کا خیال نہ رکھا گیا ہو۔ وحدتِ ادیان کو اس طرح ماننا تو لاج اور انارکزم ہے۔ شریعت بہر حال طریقت پر مقدم ہے۔ یعنی ایک شخص کے لیے ضروری ہے کہ وہ جس جماعت میں رہے۔ اس کے اجتماعی قانون کو تسلیم کرے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کے جی میں جو آئے، وہ اسی کو اپنا قانون بنائے اور اس پر چلنے کی کوشش کرے۔ اس سے زندگی میں کوئی نظم پیدا نہیں ہو سکتا اور جماعتی زندگی کا سرے سے شیرازہ ہی بکھر جاتا ہے۔

اکبر کے عہد میں وحدتِ ادیان کی اس غلط تعبیر سے نتیجہ یہ نکلا کہ دین الٰہی کے پیروؤں کے ذہنوں میں انتشار پیدا ہو گیا۔ اور مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کے تہ و بالا ہونے کے آثار نظر آنے لگے۔ اسی کا ردِ عمل امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی کا ظہور ہے۔

عقیدہ وحدت الوجود، وحدتِ ادیان اور ایک مستقل دین کی جو بالترتیب جدا جدا حیثیتیں ہیں، ان کی وضاحت کرتے ہوئے ایک دفعہ مولانا نے فرمایا۔

کہ ان کی مثال انسانیت، بین الاقوامیت اور قوم کی ہے۔ میں انسانیت عامہ پر عقیدہ رکھتا ہوں اور اسی بنا پر میں بین الاقوامیت پر بہت زور دیتا ہوں۔ لیکن انسانیت اور بین الاقوامیت پر عقیدہ رکھنے سے میرے نزدیک یہ لازم نہیں آتا کہ قوم کے مستقل وجود کو نہ مانا جائے۔ اب اگر قوم کا اپنا ایک مستقل وجود ہے تو یہ ضروری نہیں کہ نازیوں اور فاشسٹیوں کی طرح فرد کے وجود سے یکسر انکار کر دیا جائے۔ قوم، بین الاقوامیت اور انسانیت ایک سلسلہ کی مختلف کڑیاں ہیں۔ بعینہ میرا شخصی عقیدہ، میرا قومی اور ملّی مذہب، وحدت ادیان اور وحدت الوجود ذہنی ارتقا کے مراحل ہیں۔ صالح فرد وہ ہے جو قوم کا صالح جزو بن سکے۔ صالح قوم وہ ہے، جو بین الاقوامیت کی صالح جزو ہو اور صالح بین الاقوامیت وہ ہے جو انسانیت کو اپنے اندر سما سکے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انسان کی زندگی کی ہر منزل میں انفرادیت بھی ہے اور دوسروں سے یگانگت بھی۔ اگر انفرادیت اور یگانگت ہم آہنگ ہوں، تو زندگی مفید اور صالح ہوتی ہے۔ لیکن اگر یگانگت ہو اور انفرادیت نہ ہو تو یہ عدم نظام یا تزاج اور انارکزم ہے۔ اور اگر انفرادیت پر سارا انحصار ہو تو اس کا مظہر شخصی تعصب، جماعتی تعصب اور قومی تعصب ہوتا ہے۔

وحدت الوجود کی غلط عملی تعبیر سے اکبر کے عہد میں بے اعتدالیاں پیدا ہوئیں۔ اور بدقسمتی سے شریعت اور شعائر کا استہزا درباری مسلک میں داخل ہو گیا۔ امام ربّانی اس کی اصلاح کے لیے اٹھے۔ ان کے والد ابن عربی کے طریقے پر تھے۔ شروع میں خود امام ربانی بھی وحدت الوجود کے قائل تھے لیکن بعد میں آپ

نے ابن عربی کے اِس تصورِ وحدت الوجود کے خلاف آواز اٹھائی اور یہ بتایا کہ کائنات میں جو وحدت ہمیں نظر آتی ہے، اس کو وجودِ اصلی سمجھنا غلطی ہے۔ وجودِ حقیقی تو اس سے بہت پرے ہے۔ اور یہ کائنات اس کی تخلیق ہے۔ جب یہ کائنات موجود نہ تھی تو اس کا وجود تھا۔ اس لیے کائنات اور یہ وجود ایک نہیں ہو سکتے۔ ایک خالق ہے۔ ایک مخلوق۔ ایک معبود ہے اور دوسرا بندہ۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"اِنَّ اللّٰہَ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی وَرَاءَ الْوَرَاءِ ثُمَّ وَرَاءَ الْوَرَاءِ ثُمَّ وَرَاءَ الْوَرَاءِ"

یہ ہے عقیدہ وحدت الشہود جو امام ربانی نے ابنِ عربی کے عقیدۂ وحدۃ الوجود کے رَدّ میں پیش کیا۔

وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں جو فرق ہے، اس کو سمجھنے کے لیے Philosophy of Faqirs کے مصنف کے اس بیان سے بڑی مدد ملے گی۔ موصوف نے دونوں کے رجحانات کو ایک نقشہ کی صورت میں پیش کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

وحدت الوجود (ہو الکل)	وحدت الشہود (ہو البادی)
نظریہ — ہمہ اوست یا اندر ہمہ اوست۔	نظریہ — ہمہ از اوست۔
ارتقاء — خود بخود ہوتا ہے۔	ارتقاء — پیدا کیا جاتا ہے۔

لہ اس کتاب کے مصنف سر احمد حسین نواب امین جنگ بہادر ہیں۔

رجحانِ تصوف ــــ سکون کی طرف مائل۔	رجحانِ تصوف ــــ جوش کی طرف مائل
میں اور وہ جدا نہیں (وہ دریا تو میں قطرہ ہوں)	اس کے ساتھ میں اور میرے ساتھ وہ ہے۔
وصل	عشق
حقیقت ــــ حق۔ حق۔ حق	حقیقت ــــ حسن ازل۔ محبوب کُل
اعتقاد ــــ میں کون؟ انا الحق (عارف)	اعتقاد ــــ میں کون؟ انا عبدہٗ (عاشق)

شاہ ولی اللہ، ابن عربی اور امام ربانی دونوں سے مستفید ہوئے۔ آپ کے نزدیک امام ربانی جس کو وحدت الشہود کہتے ہیں، یہ تصورِ توحید خود ابن عربی کے ہاں موجود ہے۔ بے شک ابن عربی کے تصور سے جو غلط فہمیاں پیدا ہو گئی تھیں، امام ربانی نے ان کی اصلاح فرما دی لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ابن عربی کا تصورِ وحدت الوجود غلط تھا۔ شاہ صاحب کے خیال میں خود ابن عربی بھی کائنات کو خالقِ کائنات کے مرادف نہیں سمجھتے۔ لیکن ان کا کہنا یہ ہے کہ آخر یہ کائنات جس وجود سے نکلی ہے، وہ وجود اللہ کے ماسوا کوئی دوسرا وجود تو نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کائنات اور خالقِ کائنات میں کیا تعلق ہے۔ شاہ صاحب نے اس کو تجلی کے ذریعہ حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ تجلی کی حقیقت سمجھ لینے سے وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں تعارض نہیں رہتا

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اہلِ فکر کے نزدیک خدا ہر قسم کی جسمانیت سے اتنا مجرد ہے، کہ انسانی حواس اس کا کسی طرح ادراک نہیں کر سکتے ہیں۔
اب دوسری طرف انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات کو دیکھئے۔ نبوت کا تو مطلب ہی یہی ہے کہ اس کے حامل نے خدا کی کوئی بات سنی۔ مولانا کے نزدیک شاہ صاحب کے تصوف کا یہی کمال ہے کہ وہ تجلی کے ذریعہ سمجھا دیتے ہیں کہ بندہ کس طرح خدا کی بات سن سکتا اور اسے دیکھ سکتا ہے۔ خدا کی تجلی جس مظہر پہ عکس ریز ہوتی ہے، وہ مظہر اس تجلی کے رنگ میں رنگا جاتا ہے، اور وہ مظہر خود صاحب تجلی کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس وقت یہ کہنا صحیح ہوتا ہے کہ میں نے خدا تعالیٰ کو دیکھا یا اس کی بات سنی۔
(اس کی ایک ناقص مثال یہ ہے کہ آئینہ میں ہم آفتاب کے عکس کو دیکھتے ہیں۔ اب اگر اس عکس میں ہم اتنے منہمک ہو جائیں کہ آئینہ کا تصور ہی ذہن سے محو ہو جائے۔ تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے آفتاب کو دیکھا۔ اس کے خلاف کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم نے جو دیکھا ہے وہ آفتاب نہیں، یا یہ وہی آفتاب ہے۔ اگر یہ تجلی کی حقیقت سمجھ میں آ جائے تو کلام اللہ، بیت اللہ اور رسول اللہ کا مفہوم بھی واضح ہو جاتا ہے اور مامون الرشید کے زمانے میں قرآن کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کا جو نزاع تھا، اس کا بھی حل نکل آتا ہے۔)
ہماری کائنات آفتاب حقیقت کے لیے ایک آئینہ کے مانند ہے۔ کبھی ہم آئینہ میں آفتاب کے عکس کو آفتاب کہہ لیتے ہیں۔ یہ وحدت الوجود کا عینیت کا تصور ہے اور بعض دفعہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ آفتاب عکس ہے اصل

آفتاب کا جو بہت دور اور بعید الحصول ہے۔ یہ ہے وحدت الوجود کا ورائیت کا تصور۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ابن عربی کے ہاں یہ دونوں تصورات موجود ہیں اور یہ دونوں اپنی اپنی جگہ ٹھیک ہیں۔

تجلی کی ماہیت سمجھے بغیر ذاتِ احدیت کا کائنات سے جو تعلق ہے۔ اس کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ جس طرح ایک آئینہ پر آفتاب کی تجلی پڑتی ہے اسی طرح جب انبیاء کا دل خدا کی تجلی کا مقام بن جاتا ہے تو اس وقت مولانا روم کے قول کے مطابق ؎

گفتۂ او گفتۂ اللہ بود   گرچہ از حلقوم عبداللہ بود

کوہِ طور پر خدا کی تجلی نازل ہوئی تو موسیٰؑ کو "اَنَا رَبُّکَ" کی آواز آئی یہ آواز طور کی نہ تھی بلکہ خدا کی تھی۔ کائنات کو عین ذات ماننے والے کائنات کو تجلی الٰہی کا مصداق سمجھتے ہیں لیکن صحیح ادراک رکھنے والے اس کائنات کو آئینہ سمجھتے ہیں۔ اصل حقیقت نہیں مانتے۔

وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی اس طرح تشریح کر کے شاہ صاحب نے دراصل آریائی اور سامی دونوں ذہنیتوں کو ایک نقطۂ خیال پر جمع کر دیا ہے۔ سامی ذہن خدا کو منزہ اور متجرد مانتا ہے اور آریائی ذہن نے ہمیشہ خدا کا جلوہ کسی محسوس وجود میں دیکھا۔ یہودیوں اور عربوں کے ہاں خدا کا تصور ماورائے کائنات ہے۔ حضرت عیسیٰؑ کا بھی یہی تصور تھا۔ لیکن ان کے نقیبوں نے یونانی ذہن کی رعایت سے اسے آریائی رنگ دے دیا۔ سامیوں کے پیغمبر خدائی پیغام کے ترجمان ہونے کے باوجود انسان ہی رہتے ہیں لیکن آریوں کے ہاں جو ذات پیغام کی حامل بنتی ہے، وہ خود پیغام بھیجنے والے کی مظہر ہو جاتی ہے سامی

بندے کو خدا کی طرف لے جاتا ہے اور آریائی خدا کو بندہ کی طرف کھینچ لیتا ہے چنانچہ ایک میں خالص توحید ہے اور ایک اجسام اور مظاہر میں خدا کو پاتا ہے

عقیدہ کی تبدیلی سے فرد یا جماعت کی ذہنیت تو نہیں بدلا کرتی۔ ایرانی اور ہندوستانی مسلمان ہوئے تو انہوں نے پیروں اور پیغمبروں کو وہ درجہ دے دیا جو قبل از اسلام وہ اپنے بزرگوں کو دیتے تھے۔ گو وہ اب اپنے پیر کو خدا تو نہیں سمجھتے تھے لیکن اسے خدا تک پہنچنے کا ذریعہ ضرور جانتے تھے۔ اس لئے پیر کا حکم خدا کا حکم سمجھا جاتا۔ تصوف کی کتابیں اور بڑے بڑے صوفیاء کا کلام اس قسم کی مثالوں سے بھرا پڑا ہے۔

شاہ صاحب نے تجلی کا مسئلہ پیش کر کے ایک طرف تو آرین فلاسفی (حکمت) اور سامی نبوت میں اس اختلاف کو رفع کر دیا۔ اور دوسری طرف اس سے معرفت رکھنے والے مسلمانوں کے لیے غیر مسلموں پر اسلام کی حقانیت ثابت کرنا آسان ہو گیا۔

شاہ صاحب کا دوسرا کمال یہ ہے کہ انہوں نے شریعت اور طریقت میں جو تضاد اور معارضت پیدا ہو گئی تھی، وہ دور کر دی۔ موصوف خود بڑے محدث تھے۔ فقہ میں ان کا درجہ ایک مجتہد کا ہے۔ اور فقہ اور حدیث میں آپ نے جو کتابیں لکھی ہیں، دنیائے اسلام میں ان کی نظیر نہیں مل سکتی۔ اس کے بعد علوم عقلیہ میں شاہ صاحب کا پایہ کسی سے کم نہیں۔ لیکن اتنی حدیث جاننے اور فقہ میں استادرک رکھنے اور منطق و فلسفہ میں اس قدر تبحر کے باوجود آپ عارف تھے اور عارف بھی ایسے جو تصوف کے علوم میں بھی کامل ہوں اور جذب و سلوک میں

بھی راسخ۔ چنانچہ فقہ اور حدیث کو آپ نے ایک عارف کی نظر سے دیکھا۔ اور تصوف اور سلوک کو ایک محدث اور فقیہہ کے معیار سے پرکھا۔ چنانچہ اپنے اس رجحان کو وہ ان الفاظ میں پیش فرماتے ہیں:

"وہ ہمارے گروہ میں سے نہیں، جس نے کتاب اللہ پہ غور نہ کیا ہو۔ یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں فہم و بصیرت حاصل نہ کی ہو۔ وہ ہم میں سے نہیں۔ جس نے ایسے علماء کی صحبت ترک کر دی ہو جو صوفیاء ہیں اور انھیں کتاب و سنت میں درک ہے۔ یا ایسے اصحاب علم سے کنارہ کش ہو گیا ہو، جو تصوف میں بہرہ رکھتے ہیں، یا ان محدثین سے جو فقہ سے بھی واقف ہوں اور ان فقہا سے جو حدیث بھی جانتے ہوں۔ ان کے علاوہ جو جاہل صوفی اور تصوف کا انکار کرنے والے ہیں، یہ دونوں کے دونوں چور اور رہزن ہیں۔ اُن سے تمہیں بچنا چاہیئے۔"

شاہ ولی اللہ کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے اپنے وسیع ہمہ گیر اور کُل انسانیت پر جامع فکر کو شریعت رسول سے مطابق کرنے کے بعد عمل پر خاص طور پر زور دیا۔ یہاں عمل سے مراد محض عبادات نہیں، بلکہ عبادات کے ساتھ ساتھ وہ عمل جو تدبیرِ خانہ داری، انتظام اجتماع، سیاستِ مدنیہ اور معاملاتِ قومی میں بھی اثر انداز ہوتا ہے۔ شاہ صاحب کے والد محترم شاہ عبدالرحیم صاحب نے اپنے عالی مقام صاحب زادے کی تعلیم و تربیت میں بھی عمل کی اس نوعیت کو جسے وہ حکمتِ عمل کہتے ہیں، خاص طور پر ملحوظ رکھا۔

اس ضمن میں مولانا لکھتے ہیں:-

"شاہ عبدالرحیم نے شاہ ولی اللہ کو حکمت عملی سکھانے میں خصوصی توجہ برتی۔ شاہ صاحب نے اس کا ذکر "انفاس العارفین" اور "جزء لطیف" میں کیا ہے۔ عام متکلمین نے ارسطو کی حکمت نظریہ کو اپنا مطمح نظر بنا لیا۔ اور حکمت عملیہ سے سروکار نہ رکھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فقہا اور متکلمین قومی زندگی کی ضرورتوں کے متعلق غور اور تدبیر کرنے سے محروم ہو گئے۔ شاہ صاحب نے اپنے والد محترم سے اس فن کی خاص طور پر تحصیل کی۔ چنانچہ آپ نے حجۃ اللہ البالغہ میں ارتفاقات کے عنوان سے حکمت عملی پر بہت کچھ لکھا ہے۔"

(۱) شاہ صاحب کی کتابوں کو اگر غور سے پڑھا جائے تو یہ پتہ چلتا ہے۔ کہ ان کی طریقت اور شریعت کا حاصل مدعا یہ ہے کہ انسان پہلے اپنے نفس کی اصلاح کرے۔ نفس کی اصلاح کرنے کے بعد گھر کے نظام کو ٹھیک طرح چلائے۔ گھر سے محلہ کی طرف توجہ کرے۔ محلہ سے شہر کی طرف، شہر سے مملکت اور عام انسانیت کی طرف متوجہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ وہ معاشی مساوات پر سب سے زیادہ زور دیتے ہیں اور اسی پر اخلاق کی بھی بنیاد رکھتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری تاریخ میں تصوف کی ابتداء اس کے عملی رجحان سے ہوئی تھی۔ پھر جذب و کیفیت اور تصوف کے علم و تدوین کا زمانہ آیا۔ بعد ازاں اندھی عقیدت اور بے عملی کا غلبہ ہوا۔ اب شاہ صاحب کی ذات سے تصوف کے ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ یہ صاحب تصوف متقن ہے۔ دین کی تاریخ کا شارح ہے اور پھر جماعت، قوم اور مملکت کی سیاست میں بھی ان کی رہنمائی کرتا ہے۔ قومی

ضرورتوں کی طرف ان کی توجہ منعطف کراتا ہے۔ اور جب دوسروں کے ہاتھوں سیاسی امور ٹھیک طرح حل ہوتے نہیں دیکھتا، تو خود اپنی جماعت بناتا ہے چنانچہ اس کی ذات ایک سیاسی تحریک اور فعّال سیاسی جماعت کا منبع بنتی ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائے اسلام سے جو سلسلہ شروع ہوا تھا اس کا ایک دور ختم ہو گیا ہے اور اب اسلامی تاریخ میں ایک نئے زمانے کا ظہور ہوتا ہے۔ جس میں پھر نئے سرے سے عمل کو تقدیم اور ترجیح حاصل ہو گی۔ اسلامی ہندوستان میں شاہ صاحب اس دورِ عمل کے فاتح اور مفکر ہیں۔

یہ بحث نامکمل رہ جائے گی، اگر ہم یہاں سر احمد حسین مصنف "فلسفۂ فقرا" کے ان افکار کا ایک اقتباس نہ دیں، جو موصوف نے شاہ صاحب کے متعلق حیدر آباد کے انگریزی رسالہ "اسلامک کلچر" میں ایک مضمون[1] کے سلسلہ میں ظاہر کئے تھے۔ سر احمد حسین خود صوفی ہیں اور علمی اور عملی تصوف کے علاوہ یورپ کے موجودہ علوم میں بھی بڑا ادرک رکھتے ہیں۔ شاہ صاحب کا ذکر کرتے ہوئے آپ لکھتے ہیں۔

"صاف ظاہر ہے کہ ابن عربی نے علم کے ذریعہ حقیقت کی گتھی کو سلجھانا چاہا تھا۔ چونکہ علم کثرت کو ہمیشہ وحدت کے ذیل میں جمع کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ قدرتی طور پر ابن عربی اس نتیجہ پر پہنچے کہ مظاہر کی یہ بوقلمونی ایک ہی وجود کا حاصل ہے اور ان سب کی اصل ایک ہی وجود ہے۔ یہ ہے ہمہ اوست یا

---

[1] "مجدد الف ثانی کا نظریۂ توحید" پر تبصرہ۔

وحدت الوجود کا تصوّرِ توحید۔ اس کے برعکس مجدّد الف ثانی نے عشق و محبت کی مدد سے اس عُقدہ کو حل کرنا چاہا۔ چونکہ عشق و محبت کے لیے ضروری ہونا ہے کہ ایک چاہنے والا ہو اور ایک وہ جس کو چاہا جائے۔ اور لازمی ہے کہ دونوں الگ الگ ہوں۔ کیونکہ اگر وہ ایک ہو جائیں تو محبت کا جوش و خروش نہیں ہو سکتا۔ یہی رجحان[1] اس خیال کا باعث ہُوا کہ اللہ اللہ ہے اور بندہ بندہ۔ ایک خالق و مختار اور دوسرا مخلوق و نیاز مند۔ ایک مستغنی اور دوسرا محتاج۔ دونوں نہ کبھی ایک تھے اور نہ کبھی ایک ہوں گے۔ یہ ہے ہمہ از دوست یا وحدت الشہود کا عقیدہ۔ یعنی خدا تعالےٰ کا پُرے، پُرے سے پُرے اور پُرے سے پُرے سے اور پُرے ہونا۔

لیکن حقیقت کے جویا افراد کا ایک اور گروہ بھی ہے، جن کی قیادت کا فخر شاہ ولی اللہ دہلوی کو حاصل ہے۔ ان کے نزدیک ہمہ اوست یعنی وحدت الوجود اور ہمہ از دوست یعنی وحدت الشہود میں کوئی فرق نہیں یہ لوگ عمل اور خدمت کے ذریعہ جو حقیقت کے حرم ناز میں بار پانے کا تیسرا راستہ ہے، خدا تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ محبت ہمیشہ ہم جنسوں میں ہی ہوتی ہے، اس لیے یہ کائنات کو اصل وجود سے نکلا ہُوا مانتے ہیں بے شک ان کے نزدیک خدا ایک ہے۔ وہ بے مثال ہے۔ فہم و ادراک سے بالاتر ہے لیکن اس کائنات کا اسی سے صدور ہُوا، ہو رہا ہے، اور برابر ہوتا رہے گا۔ یہ کہتے ہیں کہ خدا اور کائنات کا باہمی تعلق ایسا ہی ہے

---

[1] اس سے پہلے بتایا جا چکا ہے کہ حقیقت تک پہنچنے کے تین راستے ہیں۔ علم و عقل، جذب و محبت اور عمل۔

جیسے جسم اور روح کا ہوتا ہے۔ یا زمان و مکان کا۔ بظاہر دیکھنے میں الگ الگ لیکن حقیقت میں ایک۔"

سر احمد حسین لکھتے ہیں کہ شاہ صاحب کا تصورِ کائنات کہ اصل وجود سے ہر لحظہ نمو، حرکت اور ارتقاء کا عمل سرزد ہوتا رہتا ہے، یورپ کے مشہور ترین فلسفی ہنری برگسان سے بہت کچھ ملتا ہے۔ بے شک دونوں کے پیرایۂ بیان میں فرق ہے۔ سر موصوف فرماتے ہیں کہ ضرورت ہے تصوف کے ان حقائق کو جن کی تصدیق اب یورپ کا علم اور فلسفہ کر رہے ہیں، اصطلاحات اور الفاظ کے ان گورکھ دھندوں سے نکالا جائے۔ بے شک متصوفانہ اصطلاحات میں تو ان حقائق کو سمجھنا بڑا مشکل ہے۔ لیکن شعرائے متصوفین نے ان مسائل کو آسان بنانے کی بڑی کوشش کی ہے۔

خدا اور کائنات کا تعلق روح اور بدن کا ہے۔ اس مطلب کو مندرجہ ذیل اشعار میں کس خوبی سے ادا کیا ہے۔

حق جانِ جہاں است و جہاں جملہ بدن | ارواح و ملائکہ حواس ایں تن
افلاک عناصر و موالید اعضا | توحید ہمیں است و دیگر شیوہ و فن

وجود سے ہر لحظہ نمو، حرکت اور ارتقاء کا عمل سرزد ہوتا ہے۔ کائنات کی ہر چیز جلد سے جلد بدلتی رہتی ہے۔ کسی کو ثبات یا دوام نہیں۔

بحریست نہ کاہندہ نہ افزائندہ | امواج برآورندہ و آئندہ
عالم چو عبارت از ہمیں امواج است | نبود دو زمان بلکہ دو آں پائندہ

بد قسمتی سے صوفیا ہمیشہ استعاروں، کنایوں، اشارات اور خوابوں کی

صورت میں اپنی بات کہتے رہے۔ ایک ان کی بات سمجھتا، تو بہتیرے گمراہ ہوتے۔ تصوف سے اصل مقصود تو تھا دلوں کی پاکی اور عمل میں خلوص۔ لیکن اس ابہام اور اشتباہ سے نتیجہ یہ نکلا کہ عوام توہمات کے شکار ہو کر انسانیت کی سطح سے گر گئے۔ صوفیاء ایک لحاظ سے مجبور بھی تھے، صاف صاف کھلے بندوں کہتے تو جان بچانی مشکل ہو جاتی۔ زمانہ استبداد کا تھا۔ بادشاہ کی مرضی حکومت کا قانون تھا۔ علماء اور قاضی اس قانون کے محافظ تھے۔ اور صوفیاء اور علماء کی تو آپس میں کشمکش رہتی ہی تھی۔

ضرورت ہے کہ تصوف کے حقائق کو جو ہمارے بزرگ پیچیدہ اصطلاحات میں کہنے کے عادی تھے، اب انھیں موجودہ زمانے کے طرز میں اور آج کل کی زبان میں بیان کیا جائے۔ اور ہم علم و معرفت کے اس عظیم الشان ذخیرہ کا عملی نقطۂ نظر سے جائزہ لیں۔ ناظرین کو تعجب ہوگا کہ نفسِ انسانی، اس کی جبلی خواہشات اور اس کے رجحانات، زندگی کی ابتداء، حرکت نمو و ارتقاء، کائنات کے تصورات، زمان و مکان کے نظریے، تصفیۂ نفس اور وجدان اور عقل کی ترقی کے سلسلہ میں ہمارے صوفیاء جو کچھ کہتے چلے آئے ہیں، آج کی سائنس اور علم اپنی نئی تحقیقات میں ان سے متفق ہیں۔

ہمارا یہ تصوف آج ہمارے عمل کی بنیاد ہو سکتا ہے۔ یہ تصوف اب محض وہمی اور خیالی نہیں رہا۔ تصوفِ اسلام کی حیثیت ایک سائنس کی سی ہو سکتی ہے لیکن ضرورت ایسے اہلِ علم کی ہے جو اپنے تصوف سے بھی آگاہ ہوں اور نئے علوم اور سائنس میں بھی انہیں درک ہو۔ اور وہ تصوف کے ان حقائق کو سائنٹیفک

زبان میں ادا کر سکیں۔

جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے، شاہ ولی اللہ اس تصوف کے ارتقاء کی آخری کڑی ہیں۔ وہ سب سے بعد میں آئے۔ اس لیے وہ سب کے کمالات کے جامع ہیں۔ انہوں نے جس طرح دینی علوم کا احصاء کر کے اُن کو ترتیب دی۔ ہر علم کو اس کے موزوں مقام پر رکھا۔ ایک علم کا دوسرے علم سے توافق پیدا کیا، اور ان میں نزاع اور تناقض دُور کر دیا۔ اسی طرح آپ نے تصوف اسلام کے سب حقائق کا احاطہ کیا۔ انھیں جا بجا پرکھا۔ حشو و زوائد کو پاک کیا۔ اور تصوف کو ایک مرتّب علم اور باقاعدہ فن کی صورت میں مدوّن کر دیا۔ ایسا علم و فن جو دوسرے علوم و فنون سے ہم نوا اور ہم آہنگ بھی ہو۔ اور سب سے زیادہ یہ کہ وہ زندگی اور عمل کے لیے مفید اور کار آمد اساس بھی بن سکے۔

مولانا کے الفاظ میں شاہ صاحب نے ان حقائق کو واضح اور صاف پیرایہ میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ البتہ کہیں کہیں اسلوب قدیم ہے۔ یعنی وہ ان حقائق کو اپنے زمانہ کے مسلّمات میں جن کو اُس وقت کی علمی دنیا مانتی تھی، ادا کرتے ہیں۔ مثلاً فلکیات کے مسئلے، ارسطو کے اقوال، اور اس قسم کی دوسری چیزیں۔ حقیقت شناس چاہیں تو ان تعبیرات کے اندر شاہ صاحب کے بیان کردہ حقائق کو ذرا سی کاوش سے معلوم کر سکتے ہیں۔

ان تمام تفصیلات کے بعد ناظرین بآسانی سمجھ سکتے ہیں کہ کس طرح مولانا کے نزدیک "یورپین ازم" یعنی یورپ کی مادی ترقی اور معاشی تنظیم، اور فلسفہ ولی اللہی کو بیک وقت قبول کرنے سے ہندوستانی مسلمان اپنی دنیا بہتر کر سکتے ہیں۔ اور

اپنے دین کو بھی بچا سکتے ہیں۔ وہ یورپ کی معاشی اور مادی تنظیم قبول نہ کریں گے تو "حسنۃ فی الدنیا" سے محروم ہو جائیں گے اور فلسفہ ولی اللٰہی ساتھ نہ ہوگا تو "حسنۃ فی الآخرۃ" کا حصول ممکن نہیں۔ اسلام نہ محض "حسنۃ فی الدنیا" ہے اور نہ صرف "حسنۃ فی الآخرۃ" وہ دونوں کا جامع ہے۔ یہ ہے مولانا عبید اللہ صاحب کی دعوت۔

یورپ کی مادی ترقی اور معاشی تنظیم کا مفید اور کارآمد ہونا تو اب کسی دلیل کا محتاج نہیں رہا۔ اس مادی ترقی کے طفیل افرنگ کا ہر قریہ فردوس کے مانند بن گیا ہے۔ قدرت کے سارے دفینے انسان کی دسترس میں آگئے ہیں۔ اور خشکی تری اور ہوا پر اس کا سکہ رواں ہے۔ معاشی تنظیم کے سلسلہ میں بہت کچھ ہو چکا ہے اور بہت کچھ اس جنگ کے بعد لازمی طور پر ہوگا۔ مادی ترقی نے فراوانی بہم کر دی۔ اب معاشی تنظیم اس فراوانی کو سب کے لیے عام کرنے میں لگی ہوئی ہے۔

باقی رہا فلسفہ ولی اللٰہی۔ جہاں تک اس کے مبادی اور اصولوں کا تعلق ہے، یورپ کے بڑے بڑے اہل فکر و علم اور سائنس دانوں کے انکشافات ان کی تائید کرتے ہیں اور نفس انسانی کائنات اور زندگی کے متعلق جو فلسفہ ولی اللٰہی کے نظریات ہیں، کم و بیش وہی نظریے آج علمی دنیا میں تسلیم کیے جاتے ہیں اور خاص بات یہ ہے کہ یہ فلسفہ ولی اللٰہی اسلام سے پوری مطابقت رکھتا ہے اور اس کا ثبوت خود شاہ صاحب کی اپنی عظیم المرتبت اور جامع علم و نقل شخصیت ہے:

نظریۂ تمدّن

مولانا کے نزدیک تمدن انسان کا فطری تقاضا ہے۔ اس کی سوتیں خود انسان کے اندر سے پھوٹتی ہیں۔ تمدّن کی تشکیل کے لیے انسان کسی باہر کی مدد کا محتاج نہیں۔ ایک جزیرہ میں اگر ایک مرد اور عورت اکیلے چھوڑ دیے جائیں تو وہ اپنی طبیعت کے تقاضے سے خود تمدن کی عمارت کھڑی کرلیں گے۔

یہ تمدن اس وقت تک اچھا رہتا ہے، جب تک یہ انسانوں کی اجتماعی اور حیاتی ضروریات پورا کرتا ہے۔ لیکن جب کسی قوم میں انسانوں کا ایک مخصوص طبقہ تو تمدنی لحاظ سے بہت آگے بڑھ جاتے اور دوسرے لوگ جو تعداد میں بہت زیادہ ہوں، بہت پیچھے رہ جائیں تو پھر اس تمدن کو گھن لگ جاتا ہے اور قدرت یا زمانے کا یہ تقاضا ہوتا ہے کہ اس تمدن کو جو فرسودہ ہو گیا ہے، برباد کر دیا جائے۔ قوم کے ایک محدود طبقے کی اس طرح غیر فطری ترقی کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ لاکھوں اور کروڑوں انسان تو معمولی معاش کی ضروریات کو ترستے ہیں اور چند ایک کے

پاس بہت دولت جمع ہو جاتی ہے۔ ان حالات میں قوم کو روگ لگ جاتا ہے۔ افراد کی صلاحیتیں بے کار ہو جاتی ہیں۔ عیش پرستی عام طور پر پھیلنے لگتی ہے۔ عمومی مفاد کا کسی کو خیال نہیں رہتا۔ نفسی نفسی کا معاملہ ہوتا ہے۔ ہر شخص کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ اپنا پیٹ بھرے۔ اپنی خواہشات کو پورا کرے۔ خواہ ہمسایہ فاقوں کے مارے مرتا مر جائے۔ جب کوئی قوم اِدبار کے اس نرغے میں گرفتار ہو جاتی ہے تو پھر انقلاب کا آنا ایک حتمی امر ہوتا ہے۔

اگر قوم کے سارے طبقے اس روگ کی وجہ سے مفلوج نہ ہو گئے ہوں۔ اور قوم کے جسم عمومی میں زندگی کا گرم خون موجود ہو تو زوال آمادہ طبقے کی جگہ لینے کے لیے قوم کا دوسرا طبقہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ وہ پہلوں کو زبردستی یا صلح وصفائی سے بساطِ سیاست سے الگ کرتا ہے اور خود قوم کی عنان اپنے ہاتھ میں لے لیتا ہے۔ یہ طبقہ اپنا نیا تمدن بناتا ہے اور پہلا تمدن پھٹے ہوئے لباس کی طرح ناقابلِ استعمال قرار پاتا ہے۔ فرانس کا انقلاب، انگلستان کی جمہوری حکومت کا ارتقاء، جرمنی، روس اور ترکی کا انقلاب، یہ سب اسی قسم کی اندرونی کش مکش کا نمونہ ہیں۔ لیکن اگر زوال کے جراثیم قوم کے سارے جسم میں اپنا کام کر چکے ہیں۔ کسی طبقے میں بھی اتنی جان نہ ہو کہ وہ قوم کی کشتی کا کھیون ہار ہو سکے اور زمانے کے ریلے کا مقابلہ کرنے کی ہمت رکھے۔ تو باہر سے کوئی دوسری قوم چڑھ آتی ہے۔ وہ بے جان تمدن کو جو اپنی زندگی کے دن گزار چکا ہوتا ہے، ٹھکانے لگاتی ہے۔ حکمرانوں کو تہ تیغ کرتی ہے۔ ملک کے انتظام کے نقشے بدل ڈالتی ہے۔ اب نئے طبقے پیدا ہوتے ہیں اور فروغ پاتے ہیں۔ نیا تمدن

بنتا ہے۔ اجتماع معیشت اور سیاست کے نئے اصول وضع ہوتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ قوموں کے عروج و زوال کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "جب کسی قوم کے کمانے والے طبقوں کی کمائی پر نہ کمانے والے طبقے قبضہ کر لیں، یا ان کی کمائی کا بڑا حصہ خود ہتھیا لیں تو یہ حالت انقلاب کی پیش خیمہ ہوتی ہے۔ ایک گروہ تو انقلاب کا علمبردار بن کر آگے بڑھتا ہے۔ دوسرا گروہ جو تعداد میں بہت بڑا ہوتا ہے، انقلاب کا ہمدرد بن جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان ہمدردوں کے اخلاق و اطوار کا اثر انقلاب کے مظاہر پر پڑتا ہے لیکن اس کا تعلق صرف ظاہری شکل سے ہوتا ہے۔ اصل میں انقلاب کی روح کا ترجمان پہلا ہی طبقہ ہوتا ہے۔ رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے صحابہ سابقین اولین اسلام کی انقلابی روح کے ترجمان حقیقی تھے۔ عربوں کی تقریباً ساری کی ساری آبادی اس تحریک کی ہمدرد بن کر شریک ہوئی اور انھوں نے اسلام کی ظاہری شکل و صورت کو اپنے رنگ میں رنگا بھی لیکن جہاں تک تعلیمات اسلام کا جوہر اصلی ہے، وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ اور آپؐ کے قریب ترین صحابؓ کا عمل ہے۔ کیونکہ حقیقت میں اس عالمگیر انقلاب کی روح رواں یہی پاک ہستیاں تھیں"

انقلاب کے لئے بڑی تیاری کی ضرورت ہے۔ انقلابی جماعت کو پہلے اپنے فکر کی تہذیب اور اس کا استحکام کرنا پڑتا ہے۔ تاکہ انقلابی فکر ان کے ذہن میں راسخ ہو جائے اور انقلابی عمل کے لئے ان کی تربیت بھی مکمل ہو۔ رسول اکرمؐ نے پورے تیرہ برس تک مکہ میں اس فکر کی تبلیغ کی۔ اور جو اس فکر کو دل و جان سے مان گئے تھے، ان کی جماعت بندی کی۔ پھر اس جماعت کی تنظیم اور تربیت میں

شب و روز منہمک رہے اور آخر میں جب آپؐ نے دیکھا کہ مکہ کی فضا ناساز گار ہے اور یہاں اس نئی جماعت کو اپنی مستقل سیاسی تشکیل میں دقتیں ہیں تو آپؐ نے ہجرت فرمائی۔ اور مدینہ کو اپنا نیا انقلابی مرکز بنایا۔

قریش کی انقلابی جماعت رسول اللہ صلعم کی تعلیمات کے اثر سے خود اپنوں کو جو گو اُن کے بھائی بند اور سگے عزیز تھے لیکن وہ نئے انقلاب کی راہ میں حائل تھے، قتل نہ کرتی تو اسلام کبھی یہ حیثیت اختیار نہ کرتا اور نہ یہ ساری دنیا کو اپنا پیغام سُنا سکتا۔ ضرورت ہے کہ آج مسلمان اپنے پیغمبر کے اس اسوۂ حسنہ کی اہمیت کو سمجھیں اور اپنی قوم کے ان طبقوں کو جو جونک کی طرح قوم کے خون کو پی رہے ہیں، مردود قرار دیں۔ یہ لوگ خواہ ہمارے اپنے جگر کے ٹکڑے ہوں یا ہمارے بزرگ، ان کا وجود ساری قوم کے لیے وبال بن رہا ہے۔ ہمارے یہ مفاد پرست طبقے جس کھوکھلے تمدن کو تھامے ہوئے ہیں، وہ انسانیت کے لیے ایک روگ ہے۔ ہماری قوم کے نوجوان انقلابی گروہ کا فرض ہے کہ وہ ان کے تسلط سے قوم کے عوام کو رہائی دلوائے۔ جب تک یہ نہ ہوگا، ہماری قوم کی زبوں حالی ختم نہیں ہونے کی۔

یہ بات بالکل صاف اور واضح ہے۔ فرض کیجئے ایک گھر میں کمانے والے کم ہوں اور کھانے والے زیادہ۔ وہ گھر ضرور تباہ ہو جائے گا۔ اسی طرح جس تمدن میں کمانے والے کم ہوں اور کھانے والے زیادہ، وہ تمدن فاسد ہو جاتا ہے۔ ہر انسان کو بغیر کسی معقول عذر کے اپنی روزی خود کمانی چاہیئے۔ دوسروں کی محنت پر جینا، جینا نہیں بلکہ گلچھرے اُڑانا، یہ زوال کا راستہ ہے۔ اسی طرح

اگر کمانے والے تو محنت سے کمائیں، لیکن ایک شخص یا چند اشخاص جن کے ہاتھ میں انتظام ہو، وہ ان کمانے والوں کی کمائی کا بڑا حصہ اپنے انتظام کے عوض مار لیں۔ تو ایسا تمدن بہت دنوں نہیں جی سکتا اور انسانیت کو اس سے کبھی فلاح نہیں ملتی۔

انسانیت کی تباہی اور زبوں حالی کا اکثر یہ سبب ہوتا ہے کہ عام جمہور کو کھانے کو کچھ نہیں ملتا۔ وہ فاقے پر مجبور ہوتے ہیں اور اس طرح انھیں محتاج رکھ کر ان کو معاشی اور اخلاقی حیثیت سے تباہ کیا جاتا ہے۔ معاشی تباہ حالی سے یہ بھی ہوتا ہے کہ خالی پیٹ کو بھرنے کی فکر میں انسانوں کو کسی اور چیز کی سُدھ بُدھ نہیں رہتی۔ انسانی زندگی کی جو اعلیٰ ضرورتیں ہیں، وہ سب بہم نہیں پہنچتیں اور اس طرح انسانیت ٹھٹھر کر رہ جاتی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ انسانیت کے اعلیٰ تقاضے بہت حد تک معاشی اسباب و حالات سے متاثر ہوتے ہیں۔ مولانا نے ایک دفعہ فرمایا کہ بے شک ہم معاشی مرفہ الحالی کے سلسلے میں تو اشتراکیت کے اصولوں سے بالکل متفق ہیں، اور ہم چاہتے ہیں کہ انسان کی کل معاشی ضروریات کو زیادہ سے زیادہ اہمیت دی جائے لیکن ساتھ ہی انسانیت کے اس رُخ کو بھی جو اخلاق اور فکر کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، تشنہ نہ چھوڑا جائے۔

اخلاق اور فکر کے بغیر کوئی تمدن پائدار نہیں ہوتا۔ چنانچہ سرمایہ داروں پر جہاں یہ الزام ہے کہ انھوں نے انسانیت کے بہت بڑے حصّے کو محتاج رکھ کر انھیں انسانیت کی سطح سے نیچے گرا دیا۔ ان پر دوسرا الزام یہ بھی

ہے کہ اس بڑے حصے میں سے ایک گروہ ایسا بھی تھا جو انسانی اخلاق اور فکر کو اپنی صلاحیتوں سے بڑی ترقی بخش سکتا تھا۔ لیکن سرمایہ داروں نے اسے روٹی کا محتاج بنا کر اس سے محروم کر دیا۔ چنانچہ ان کی وجہ سے انسانیت کی ترقی مجموعی طور پر رُک گئی۔

جب کسی وجہ سے قوم کا ذہین طبقہ جو اخلاق اور افکار کا مالک ہوتا ہے اپنے فرضِ منصبی سے غفلت برتتا ہے، تو اُس کی یہ صلاحیتیں ذلیل کاموں میں صرف ہونے لگتی ہیں۔ ان کی ذلت کا پہلا قدم تملق ہے یعنی حکمران طبقے کی خوشامد کر کے ان سے زیادہ سے زیادہ وصول کرنے کی کوشش۔ اور یہی مرض ہے، جو آگے چل کر ان کو غیر اللہ کی عبادت کا داعی بنا دیتا ہے یہی جذبہ بُت پرستی سکھاتا ہے۔ اس منزل میں انسانیت کے اعلیٰ خصائل سارے تباہ ہو جاتے ہیں اور انسانیت فاسد ہو جاتی ہے۔ اس طرح کی مسخ شُدہ انسانیت کے برباد کرنے کے لیے قدرتی اسباب پیدا ہو جاتے ہیں پھر اس برباد شدہ انسانیت کے کھنڈرات پر صالح انسانوں کی آبادی بستی ہے۔

اس زوال آمادہ اور فرسودہ تمدن کی تباہی کے لیے انسانوں کا ایک نیا گروہ اٹھتا ہے۔ قدرتی اسباب ان کے مؤید ہوتے ہیں۔ اس گروہ کی قیادت ایک شخص کو ملتی ہے جو انقلاب کا امام ہوتا ہے۔

ان ائمۂ انقلاب کا ایک اونچا درجہ ہے، جنہیں انبیاء کا نام دیا جاتا ہے۔ انبیاء کے لائے ہوئے نظام میں انسانی فطرت کی زیادہ رعایت ہوتی ہے اس لیے یہ نظام دیر تک قائم رہتا ہے۔

قرآن مجید میں انبیاء کے جس قدر قصے ہیں وہ اسی انقلاب کا نمونہ پیش کرتے ہیں جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک ہاتھوں سے ہونے والا تھا۔ رسول اللہ انسانیت کے عالمگیر انقلاب کے داعی تھے۔ آپؐ کے اصحاب خلافتِ راشدہ کے دور میں اس کو ایک درجہ تک عالمگیر بنا دیتے ہیں یعنی اس انقلابی حکومت کا دائرہ اتنا وسیع کر دیتے ہیں کہ دنیا کی ساری رجعت پسند حکومتیں جمع ہو کر بھی اس انقلابی حکومت کے مقابلہ میں نہیں ٹھہر سکتیں۔ مولانا فرماتے ہیں۔ قرآن کا یہ انقلاب ختم نہیں ہوا بلکہ یہ ہمیشہ برسرِ پیکار رہے گا۔ کیونکہ کوئی زمانہ ایسا نہیں آسکتا، جس میں رجعت پسندی کی طاقتیں بالکل معدوم ہو جائیں۔ اگر اقدام پسندی اور رجعت پسندی کی یہ کشمکش نہ رہے تو پھر انسانیت کا بھی خاتمہ ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی کتابوں میں ان نظریات کا بار بار ذکر ہے۔ آپ نے اپنے زمانے کی گری ہوئی سوسائٹی کی طرف خاص طور پر توجہ دلائی ہے اور بتایا ہے کہ قوم کی نجات اس فرسودہ نظام کو توڑے بغیر کسی طرح ممکن نہیں۔ حجۃ اللہ البالغہ کی دوسری جلد صفحہ ۱۰۵ میں فرماتے ہیں :-

" دس ہزار آدمیوں کی ایک بستی ہے۔ اگر اس کا اکثر حصہ نئی چیزیں پیدا کرنے میں مصروف نہیں رہتا تو وہ ہلاک ہو جائے گی۔ ایسے ہی اگر ان کا بڑا حصہ تعیش میں مبتلا ہو گیا تو وہ قوم کے لیے بار بن جائے گا۔ جس کا ضرر بتدریج ساری آبادی میں پھیل جائے گا۔ اور ان کی حالت ایسی ہو جائے گی جیسے انھیں دیوانے کتے نے کاٹ کھایا۔"

اسی کتاب کی پہلی جلد میں صفحہ ۳۵ پر مذکور ہے :-

"اس زمانہ میں اکثر بلاد کی بربادی کا سبب دو چیزیں ہیں۔ ایک تو سرکاری خزانہ سے بنا دئی حقوق کا نام لے کر لوگ روپیہ وصول کرتے ہیں، جس نام سے وہ روپیہ لیتے ہیں، اس کے حق کو وہ کسی طرح پورا نہیں کرتے۔ دوسری چیز یہ ہے کہ کمانے والی جماعتوں یعنی کاشت کار، تاجر اور پیشہ وروں پر زیادہ سے زیادہ ٹیکس لگائے جاتے ہیں۔ ان میں سے نرم مزاج تو ٹیکس ادا کر رہے ہیں لیکن جن میں مقابلہ کی ہمت ہے، وہ بغاوت اختیار کرتے ہیں۔ اس طرح ساری سلطنت کمزور ہو جاتی ہے۔"

شاہ صاحب کی تعلیمات میں معاشی مسئلہ کی اہمیت پر بڑا زور دیا گیا ہے اور نہایت وضاحت سے بتایا گیا ہے کہ اگر انسانوں کی معاشی حالت درست نہ ہو تو نہ ان کے اخلاق اچھے ہوں گے اور نہ ان کی انسانیت صالح ہو سکے گی آپ نے دہلی کے محمد شاہی دور کو قیصر و کسریٰ کا مماثل ٹھہرایا ہے یعنی تعیش، اسراف، زر اندوزی اور لوٹ کھسوٹ خواہ کافروں کے ہاتھ سے ہو یا نام کے مسلمانوں کے ہاتھ سے، دونوں مٹائے جانے کے قابل ہیں۔ اور مٹانے کا یہ کام صرف انقلاب کرتا ہے۔ یہ انقلاب کرنا اسلام کا مقصدِ اعلیٰ ہے اور اس کو آج عملی شکل میں پیش کرنا مسلمانوں کا فرض۔

مولانا فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب کے نزدیک رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بعثت کا مقصد ہی یہی تھا کہ ان کے ذریعے خدا کے دین کو باقی سب دینوں پر غالب کر دیا جائے اور اسلام انسانوں کو ایک ایسا نظامِ حیات دے، جو سب نظاموں سے بہتر اور اعلیٰ ہو۔ آپ کی بعثت کا یہ مقصد اس صورت میں پورا

ہوا کہ قیصر و کسریٰ کا نظام جو ایک حد تک ساری دنیا پر حاوی تھا، پاش پاش ہو گیا اور انسانیت کو قیصریت اور کسرویت دونوں سے نجات ملی۔

قیصر و کسریٰ کے نظام کو تباہ کرنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ اس کی بنا مفادِ عامہ کے خلاف جمہور کی لوٹ کھسوٹ Exploitation پر تھی۔ بادشاہ اس کے امیروں اور مذہبی طبقوں کا کام یہ رہ گیا تھا کہ وہ رعیت کی خون پسینہ ایک کر کے کمائی ہوئی دولت سے عیش کریں۔ حجۃ اللہ البالغہ کے صفحہ ۱۰۵ پر شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ "عجم اور روم کے شاہنشاہ اس قدر تعیش میں مبتلا ہو گئے تھے کہ اگر ان کا کوئی درباری لاکھ روپے سے کم قیمت کی ٹوپی یا کمر بند پہنتا، تو اسے ذلیل سمجھا جاتا تھا۔"

لوٹ کھسوٹ کی اس گرم بازاری میں عوام کی حالت حیوانوں سے بدتر ہو گئی تھی۔ پھر اوپر کے طبقوں کو جب بغیر مشقت کے ثروت ملے، تو ان میں ہر قسم کے اخلاقی عیوب پیدا ہو جاتے ہیں۔ نہ ان کی صحتیں ٹھیک رہتی ہیں، نہ ذہنی قوائے۔ اور چونکہ ان کی زندگی کا مقصد محض رندی و ہوس ناکی بن جاتا ہے اس لیے ان میں آپس میں پھوٹ پڑ جاتی ہے اور شاہی دربار سازشوں کا مرکز ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس طرح عوام تو بھوک سے بے جان ہو گئے اور "اشراف" کو ثروت نے بے کار کر دیا۔

مشہور کتاب "کلیلہ دمنہ" کے مصنف ایرانی حکیم برزویہ نے رسول اکرم ؐ کی بعثت کے وقت ایران کی جو حالت تھی، اس کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے:

"ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں نے صداقت سے ہاتھ اٹھا لیا

ہے۔ جو چیز مفید ہے وہ موجود نہیں ہے اور جو موجود ہے وہ مُضر ہے۔ جو چیز اچھی ہے، وہ مرجھائی ہوئی ہے۔ اور جو بُری ہے وہ سرسبز ہے۔ دروغ کو فروغ ہے اور نیکی بے رونق ہے۔ علم پستی کے درجہ میں ہے اور بے عقلی کا درجہ بلند ہے۔ بدی کا بول بالا ہے۔ اور شرافتِ نفسی پامال ہے۔ محبت متروک ہے اور نفرت مقبول ہے۔ فیض و کرم کا دروازہ نیکوں پر بند ہے اور شریروں پر کھلا ہے۔ حکّام کا فرض صرف عیاشی کرنا اور قانون کو توڑنا ہے۔ مظلوم اپنی ذلت پر قانع ہے اور ظالم کو اپنے ظلم پر فخر ہے۔ حرص اپنا منہ کھولے ہوئے ہے اور دور و نزدیک کی ہر چیز کو نگل رہی ہے۔ تسلط لائقوں سے نالائقوں کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دنیا مسرت کے نشے میں یہ کہہ رہی ہے کہ میں نے نیکی کو مقفل اور بدی کو رہا کر دیا ہے۔"

کم و بیش یہی حالت روم کی تھی۔ شاہ صاحب کے الفاظ میں ان کا یہ روگ بڑھتا ہی چلا گیا۔ آخر یہ ہوا کہ خدا اور اس کے مقرب فرشتوں کی آتش غضب بھڑکی۔ اور نبی امی (صلعم) مبعوث ہوئے۔ جن کی زبان سے قیصر و کسریٰ کی عادات کی مذمت فرمائی گئی۔ ان کے ذریعہ دونوں سلطنتوں کا خاتمہ کر دیا گیا۔ اور ان کی جگہ ایک اور نظام نافذ ہوا، جو عدل و مساوات پر مبنی تھا۔ چنانچہ اوپر کے لوٹ کھسوٹ کرنے والے طبقے یا تو بنرے سے ناپید ہو گئے یا ان کے ہاتھوں سے اقتدار چھن گیا۔ قدرتی طور پر اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہر ملک

نے عوام کو سر اٹھانے کا موقع ملا۔ اور اس واقعہ پر زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ مصر، شام، افریقہ اور ایران میں وہاں کے عوام جماعتی زندگی میں پیش پیش نظر آنے لگے۔

قیصریت اور کسرویت کی عادات کی مذمت، ان کے نظام کی تخریب اور ایک صالح اور مفید نظام کا نفاذ، قرآن کی تنزیل کا مقصد تھا۔ جو گروہ اور قوم قیصریت کو اپنا شعار بنا لے اور عوام کی لوٹ کھسوٹ پر اُن کی گذران ہو، قرآن ان کے خلاف دعوتِ جہاد دیتا ہے۔ مولانا کے نزدیک قرآن کا یہ پیغام کسی جماعت یا قوم کے لیے مخصوص نہیں۔ قرآن ہر ظلم کا انکار کرتا اور ہر مظلوم کے دل میں یہ ولولہ اور حوصلہ پیدا کرتا ہے کہ وہ ظلم کو مٹائے اور ظالم کو ظلم سے باز رکھنے اور اس کے اصرار پر اس کو کیفرِ کردار تک پہنچانے کے لیے اُٹھ کھڑا ہو۔

مولانا فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب نے اپنے وقت میں قرآن کے ماننے والوں کو قرآن کا یہی پیغام یاد دلایا تھا۔ اس وقت ہندوستانی مسلمان زوال کی طرف بے تحاشا لڑھکتے چلے جا رہے تھے۔ ان کے عوام بے حس تھے اور خواص دولت و عشرت کے ہاتھوں اپاہج بن گئے تھے۔ شاہ صاحب نے قوم کے ہر طبقہ کو للکارا اور انھیں متنبہ کیا کہ جس راہ پر وہ بگٹٹ چلے جا رہے ہیں، اس کے آگے ایک گہری کھائی ہے۔ اور اگر وہ اس کھائی سے اِدھر نہ رکے تو خدانخواستہ ان کا انجام اچھا نہیں ہوگا۔ شاہ صاحب نے سلاطین کو ڈرایا۔ امراء اور ارکانِ دولت کو سنبھلنے کو کہا۔ فوجی سپاہیوں کو ان کے فرائض بتائے۔ اہلِ صنعت و حرفت کو اصلاحِ نفس کی دعوت دی۔ مشائخ کو سمجھایا اور علماء کو راہِ راست بتائی۔ چنانچہ شاہ نے عام امتِ اسلامیہ کو مخاطب کرتے ہوئے کہا:

"تمہارے اخلاق سو چکے ہیں۔ تم پر بے جا حرص و آز کا ہوکا سوار ہو گیا ہے۔ تم پر شیطان نے قابو پا لیا ہے۔ عورتیں مردوں کے سر چڑھ گئی ہیں۔ اور مرد عورتوں کے حقوق برباد کر رہے ہیں۔ حرام کو تم نے اپنے لیے خوش گوار بنا لیا ہے اور حلال تمہارے لیے بدمزہ ہو چکا ہے۔"

الغرض جو کچھ ایران اور روم پر گزری تھی، کم و بیش وہی اسلامی ہند کو پیش آیا۔ سلاطین ختم ہو گئے۔ امراء کا وجود نہ رہا۔ اہلِ صنعت اور جمہور بے سری فوج کی طرح تتر بتر ہو گئے۔ شاہ صاحب کا پیغام قوم نے نہ سنا اور جنہوں نے سنا بھی وہ عام زوال کی رَو کو نہ روک سکے۔ شاہ صاحب کی جماعت نے اس رَو کو تھامنے کی بے شک کوشش کی لیکن ایک عام طوفان کے مقابلہ میں چند مخلص افراد کی کوشش کامیاب نہ ہو سکیں۔ اور آخر کار ہندوستان کو نئے سیلاب نے زیرِ آب کر لیا۔

نیا دَور ہمارے لیے بہت سی مصیبتیں لایا۔ ہم اس ملک کے مالک تھے۔ آج ہم دوسروں کے غلام ہیں۔ ہمارے ہاتھ میں سیاسی اقتدار اور معاشی ثروت کی باگ ڈور تھی۔ اس سے ہم محروم ہو گئے۔ ہمارے اشراف علم و فضل کے محافظ تھے آج علم و فضل دوسروں کے ہاں جا چکا ہے۔ ہم آسمان پر تھے لیکن تقدیر نے آج ہمیں گڑھے میں دھکیل دیا ہے۔ ہمارے لیے یہ انقلاب کوئی معمولی انقلاب نہ تھا۔ چنانچہ مولانا فرماتے ہیں ہم واقعی شکست کھا گئے ہیں۔ اگر ہمارا تمدن، فلسفۂ زندگی اور قانون ناقص نہ ہوتے تو ہمارا سیاسی وجود کیوں بگڑتا۔ مولانا کے الفاظ میں ہر ایک تمدن کسی خاص فکر کا وجودِ خارجی ہوتا ہے۔ قوم کی اجتماعی زندگی اس مجموعہ

خارجی کو ایک قالب میں ڈھالتی ہے۔ جس کو ہم سیاست کہتے ہیں۔ جب کسی قوم کا سیاسی ڈھانچہ بگڑ جاتا ہے تو اس کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ وہ فکر اصلی جو اس ڈھانچے کا اساس تھا وہ بے کار اور فرسودہ ہو گیا۔ بے شک اس فکر کا لباس پرانا ہو جاتا ہے لیکن اس کی اصلی روح کی آب و تاب میں کمی واقع نہیں ہوتی۔ مولانا نے فرمایا کہ ہم تاریخ میں اکثر دیکھتے ہیں کہ جب کوئی قوم زوال کی اس منزل پر آتی ہے تو اس میں کوئی نہ کوئی ایسی شخصیت پیدا ہوتی ہے جو ظاہر کے سارے پردوں کو ہٹا کر اس تمدن کی حقیقی روح کو بے نقاب کرتی ہے۔ اور اپنے اہلِ وطن کو دعوت دیتی ہے کہ یہ اصل مدعا تھا تمہاری زندگی کا لیکن تم اس اصل کو چھوڑ کر دوسری راہوں پر پڑ گئے۔ اب بھی وقت ہے کہ تم سنبھل جاؤ۔ ورنہ یاد رکھو کہ خدا کا عذاب تمہارے سروں پر منڈلا رہا ہے اور تاریخ اپنا انتقام تم سے لے کر رہے گی۔ قرآن کی اس آیت کا کہ "ہم کسی بستی پر اس وقت تک اپنا عذاب نہیں بھیجتے۔ جب تک کہ ان میں کوئی نذیر یعنی ڈرانے والا نہ بھیج لیں اور یہی ہماری سنت ہے" مقصود بھی یہ ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ ہمیں اس شکست کا کھلے دل سے اعتراف کر لینا چاہیئے لیکن یہ شکست ہمارے تمدن اور نظام کی شکست ہے، ہمارے فکر کی شکست نہیں۔ اس فکر نے ایک زمانے میں یہ ڈھانچہ اختیار کیا۔ اب وہ ڈھانچہ ٹوٹ چکا ہے۔ جہاز ڈوبنے کے بعد محض اس خیال سے کہ کبھی یہ جہاز ہمارا تھا۔ اور اس کے بل پر ہم سمندر کے سینہ پر دوڑتے پھرتے تھے، جہاز کے تختوں سے چمٹے رہنا دانش مندوں کا طریقہ نہیں۔ جہاز ڈوب گیا ہم تیر کے بس ہمیں کوشش

کی کروہ نذر ڈوبے۔ مولانا کا کہنا ہے کہ میں اور میرے ساتھیوں نے تو اس جہاز کو بچانے کے لیے اپنی جان تک دینے میں بھی دریغ نہ کیا اور آخر وقت تک اس کی خاطر سمندر کی موجوں، آندھیوں اور جھکڑوں سے لڑتے رہے لیکن اب جب کہ یہ جہاز سمندر کے نیچے جا چکا ہے اور اس کے ترانے کی امید موہوم تک باقی نہیں رہی۔ اس جہاز پر آنسو بہاتے رہنا فہم و فراست سے دیوالیے ہونے کے مرادف ہے۔ عقل اور ہمت تو یہ تقاضا کرتی ہے کہ جس طرح ہم نے پہلے یہ جہاز بنایا تھا، اب ایک دوسرا جہاز بنا کر کھڑا کریں۔ لیکن جب بھی ہم نیا جہاز بنائیں گے تو ظاہر ہے اس کے بنانے میں پچھلے جہاز کے فن، مہارت اور نمونہ سے بڑی مدد لی جائے گی۔

القصہ مولانا کے الفاظ میں ہمارا تمدن، ہمارا نظام زندگی اور ہمارا قانون جو ہم نے ابھی اس سیلاب کی نذر کیا ہے، اب بجنسہ دوبارہ زندہ نہیں ہو سکتے۔ ان کی حیثیت اب ایک تاریخی واقعہ کی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ایک عرصہ تک ہماری قومی اور ملی شخصیت نے اپنے وجود کو ان مظاہر میں جلوہ گر کیا تھا اور یہ چیزیں ہمارے باطنی وجود کے لیے علامات سی بن گئی ہیں۔ اس لیے ان کا کلی انکار کسی طرح ممکن نہیں۔ زندگی کا سلسلہ اٹوٹ ہے اور جس طرح پانی اپنی سطح ہموار رکھتا ہے، زندگی بھی ہمیشہ اپنا تسلسل قائم رکھنے کی کوشش کرتی ہے۔ قوم زندگی کے جن مراحل کو طے کر چکی ہوتی ہے، نیا نظام بشرطیکہ وہ صالح ہو، ان مراحل سے آگے بلندی کی راہ دکھاتا ہے لیکن وہ ان مراحل سے کلیتہً انکار نہیں کرتا۔ البتہ ان کے بُرے اجزاء کو ضرور الگ کرنے کی

کوشش کرتا ہے۔ مولانا کا یہ کہنا ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو بھی اسی چیز کی ضرورت ہے۔ ان کو چاہیئے کہ وہ ماضی کی وراثت کا جائزہ لیں۔ کھوٹے کھرے کو پرکھیں۔ کھوٹے کو قومی وجود سے نکال کر باہر کریں۔ جو کھرا ہے اس کو سینہ سے لگائیں۔ اور گرد و پیش جو نئے عناصر وجود میں آ چکے ہیں، انھیں اپنائیں اور اپنے قومی مزاج میں ان کو اس طرح سموئیں کہ وہ ان کے لیے موافق بن جائیں اور اس طرح اپنے لیے نیا تمدن، نیا نظام حیات اور نیا قانون وضع کریں۔ بے شک اس "تمدن، نظام اور قانون کی روح وہی ہو گی، جو قرآن اور اسلام کی روح ہے۔ ہاں لباس کا فرق ضرور ہو گا۔ لیکن کیا قرآن اور اسلام کی روح اتنی ہی عام نہیں جتنی کہ خود انسانیت ہے۔ اور کیا انسانیت کو ہر زمان و مکان میں ایک ہی لباس کا پابند بنانا ممکن ہے۔

مولانا نے ایک دفعہ فرمایا کہ شکست کھانا بری چیز نہیں لیکن شکست کھا کر ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ جانا البتہ مذموم ہے۔ انسان کو ہر شکست سے نئے ولولۂ عمل کے لیے مہمیز کا کام لینا چاہیئے اور پہلے جو چوک ہو گئی تھی، اس کی تلافی کی کوشش کرنی چاہیئے۔ اس موضوع پر گفتگو فرماتے ہوئے مولانا نے ایک مرتبہ اپنے بچپن کا ایک لطیفہ سنایا۔ کہنے لگے کہ میں بالکل ابتدائی درجوں میں پڑھتا تھا۔ ایک دفعہ گھر والوں پر رعب جمانے کے لیے میں نے یہ کیا کہ ایک خوش خط لڑکے سے اپنی تختی پر کچھ لکھوا لایا۔ اتفاق سے میرے کسی ہم عمر عزیز نے وہ لکھا ہوا دھو دیا۔ میں نے جو دیکھا تو رو رو کر سارے گھر کو سر پر اٹھا لیا۔ اتنے میں میرے ماموں آ گئے۔ انھوں نے جو واقعہ سنا تو ہنس کر کہنے لگے کہ جب تم نے ایک بار لکھا اور وہ کسی نے دھو دیا۔ تو تم اسے

دوبارہ بھی لکھ سکتے ہو۔ آخر اس رٹنے دھونے سے کیا حاصل۔ مولانا کہتے ہیں کہ ماموں کی یہ بات اب تک میرے ذہن پر نقش ہے۔ بے شک تختی پر لکھا ہوا مٹ سکتا ہے لیکن ہاتھ کے لکھنے کی مہارت اور دماغی صلاحیت جو ہاتھ سے لکھواتی ہے، وہ تو موجود اور قائم ہے۔ مظاہر بدلا کریں۔ لیکن اگر فکر موجود اور زندہ ہے تو ان مظاہر کی تبدیلیوں سے آدمی کیوں بددل ہو۔

اس ضمن میں مولانا کی زندگی کا ایک اور واقعہ ہے جس کو بیان کرنا یہاں بے محل نہ ہوگا۔ پچیس سال کی جلاوطنی کے بعد جب آپ ہندوستان آنے کے لیے مکہ معظمہ سے روانہ ہوئے تو آپ کی عجیب حالت تھی۔ دیکھنے والوں کا بیان ہے کہ مولانا پر اس وقت غیر معمولی تاثر کی کیفیت طاری تھی۔ جوارِ حرم میں رہتے بارہ سال ہو گئے تھے۔ ایک طرف اس کو چھوڑنے کا قلق تھا۔ اور ساتھ ہی وطن کی مراجعت جذبات میں تلاطم پیدا کر رہی تھی۔ یوں معلوم ہوتا تھا کہ مولانا سوز و گداز کے سیلاب کو بڑی مشکل سے ضبط کیے ہوئے ہیں۔ ایک ہندوستانی بزرگ جو خود بہت بڑے عالم ہیں۔ اور وہ اور ان کا خاندان مستقل طور پر حجاز میں بس گیا ہے۔ اور ان کا وہاں کاروبار کا وسیع سلسلہ ہے بارہ سال کے عرصے میں شاید ہی کوئی دن ہوگا کہ مولانا کی صاحب موصوف سے ملاقات نہ ہوئی ہو۔ آپ مولانا کے ساتھی بھی تھے اور ایک لحاظ سے شاگرد بھی۔ ان کا اصرار تھا کہ مولانا بیت الحرام ہی میں رہیں۔ لیکن مولانا سمجھتے تھے۔ کہ ان کا وطن واپس جانا ضروری اور مفید ہے۔ ان دونوں بزرگوں کی آخری ملاقات بڑی رقت انگیز تھی۔ رخصت ہوتے وقت مولانا نے ان سے فرمایا

کہ میرا یہ غیر متزلزل یقین اور عقیدہ ہے کہ اسلام کا مستقبل بڑا روشن اور شاندار ہے۔ بے شک اسلام پوری قوت اور توانائی کے ساتھ ایک بار پھر اٹھے گا لیکن خارج میں اس کا وہ ڈھانچہ نہیں ہوگا، جو اس وقت ہے مجھے جس طرح اس بات پر یقین ہے کہ اسلام پھر ایک بار ابھرے گا اسی طرح میرا یہ بھی ایمان ہے کہ ہمارا موجودہ ڈھانچہ اب چند دنوں کی چیز ہے۔ اسلام کو اپنا ایک نیا ڈھانچہ بنانا ہوگا اور مسلمان اسے جس قدر بھی جلد بنا لیں بہتر ہوگا۔ یہ دو عقیدے ہیں جو مجھے کشاں کشاں ہندوستان لے جا رہے ہیں۔ میں اب چراغِ سحری ہوں۔ خدا معلوم زندگی کے کتنے دن اور رہوں گے۔ چاہتا ہوں مرنے سے پہلے اپنی قوم کے کانوں تک یہ حقیقت پہنچا دوں۔

تاریخ اسلام پر ایک نظر

پس منظر اور ابتدائی دور

کئی ہزار سال پہلے کی بات ہے کہ دجلہ و فرات کی وادی میں تمدن اپنے عروج پر تھا۔ اس تمدن کے حامل صابئی عقیدہ کے تھے۔ یہ لوگ مظاہرِ قدرت کی پرستش کرتے تھے۔ ان کے نزدیک چاند تارے اور سورج خدا کے مظہر تھے۔ یہ مندروں میں ان کے بُت بناتے، اور ان کی پوجا کرتے۔ طبعی طور پر بت پرستی سے پجاریوں کا گروہ وجود میں آیا۔ سلطنت نے اس گروہ کی سرپرستی کی۔ بادشاہ خدا یا خدا کا مظہر قرار پایا۔ پجاری اس کے دست و بازو بنے اور جس طرح تاریخ کے ہر دور میں ہوتا چلا آیا ہے، ان لوگوں نے بھی مذہب کے نام سے عوام کی ذہنی، اخلاقی اور معاشی لوٹ کھسوٹ شروع کر دی۔

ہر تمدن ایک خاص فکر کا مادی نتیجہ ہوتا ہے۔ جیسے دن رات کا الٹ پھیر اس تمدن میں فتور پیدا کر دیتا ہے اور اس کے سماج کے قواعد و ضابطے انسانی

کی صلاحیتوں کو ابھرنے نہیں دیتے، تو طبیعت نئے فکر، نئے تمدن اور نئے قوانین کا تقاضا کرتی ہے۔ چنانچہ ان لوگوں ہی میں سے کوئی فرد یا جماعت اٹھتی ہے جو پہلے کے تمدن اور نظامِ معاشرت کو جو فرسودہ اور بے کار ہو چکا ہوتا ہے غلط ٹھہراتی ہے۔ اور نئے افکار اور نئے اصولوں پر نئی زندگی کی طرح ڈالتی ہے۔ نیا فکر پہلے نظامِ فکر سے اصولاً مختلف نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ اسی کی ایک نئی ترقی یافتہ شکل ہوتی ہے۔ پہلا فکر اپنے مقام پر درست اور مناسب تھا۔ لیکن جب اس فکر کے اساس پر ایک تمدن بنا اور ایک منزل پر جا کر وہ زمانے اور ماحول کی ضرورتوں کے مقابلہ میں ناکافی ثابت ہوا، تو مصلحت متقاضی تھی کہ پہلے فکر سے وسیع تر اور بلند تر کوئی فکر معرضِ وجود میں آئے اور ظاہر ہے تمدن کی جو عمارت اس فکر کی بنیادوں پر بنے گی، وہ پہلے سے اعلیٰ اور ارفع ہو گی۔

اس صابئی تمدن کے خلاف جس کا مظہر اس وقت نمرود بادشاہ اور اس کے پجاری تھے، اسی تمدن کے ایک فرد ابراہیمؑ نے آواز بلند کی۔ اسے حسن اتفاق سمجھئے کہ اس شخص کا اپنا خاندان بھی پجاریوں میں سے تھا۔ اس صابئی فکر کے ناقص ہونے کی دلیل اور کیا ہو سکتی تھی کہ خود اس فکر کی علمبردار جماعت کا ایک رکن اس سے بدظن ہو جاتا ہے۔ ابراہیمؑ نے اپنی قوم کو بتایا کہ یہ چاند سورج اور ستارے جن کو تم خدا سمجھے بیٹھے ہو، یہ تو خود فنا پذیر ہیں، یہ نکلتے ہیں اور ڈوب جاتے ہیں۔ خدا تو ان سب کا خالق ہے۔ اگر پوجنا ہے تو اسے پوجو۔ ابراہیمؑ کی اس دعوت کا عملاً یہ نتیجہ نکلتا تھا کہ جب یہ چاند، سورج اور ستارے خدا نہیں تو ان کے بت بنا کر ان کو پوجنا کیسے ٹھیک ہو سکتا ہے۔ جب بتوں کی پوجا غلط ہے تو

یہ پجاری اور ان کا اقتدار اور تقدس بھی لغو ہے۔ اور ان کے بل بوتے پر نمرود بادشاہ جو خدائی کر رہا ہے، وہ کیسے جائز ہو سکتی ہے۔ صابئی فکر کے مظہر بادشاہ، پجاری اور بت تھے۔ ابراہیم نے جو نیا فکر پیش کیا، وہ ان سب کو حرفِ غلط کی طرح مٹانا چاہتا تھا۔ ابراہیم کا خدا چونکہ ان مظاہر سے ماوراء تھا اس لیے اس کا بت بنانا ممکن ہی نہ تھا۔ اس کے برعکس صابئی تمدن کی کل کائنات بتوں اور بتوں کی پرستش پر مشتمل تھی اور اسی سے ان کی سیاسی، اجتماعی اور انفرادی زندگی کے یہ سارے فتنے اٹھے تھے۔ الغرض انسانیت کی تاریخ میں حضرت ابراہیمؑ ایک نئے دور کے بانی بنتے ہیں۔ اس دور کو ہم حنیفیت کا نام دیتے ہیں۔

انسانیت کے فکری ارتقا پر بحث کرتے ہوئے ایک دفعہ مولانا نے فرمایا کہ زندگی کو نقطۂ کمال تک پہنچنے کے لیے ہزارہا مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ ایک مرحلہ سے گزرتے ہوئے زندگی چند نقائص سے پاک ہو جاتی ہے۔ پھر دوسرے مرحلہ میں جو اور نقائص ہوتے ہیں، وہ چھٹ جاتے ہیں۔ اسی طرح ترقی کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ بعینہٖ یہی مثال مذاہب کی ہے۔ یہ منازل ہیں انسانیت کے نقطۂ کمال کی طرف سفر کے۔ زندگی کی ابتداء معدنیات، نباتات اور حیوانات سے ہوئی۔ پھر انسان معرضِ وجود میں آیا۔ اس کے فکر کی ابتدائی صورت صابئیت تھی۔ اس منزل سے انسان آگے بڑھا تو حنیفی دور میں داخل ہوا۔

حضرت ابراہیم نے اپنی قوم کو جو دعوت دی تھی۔ قوم نے اسے قبول نہ کیا۔ پہلے تو انھیں ورغلانے کی کوششیں ہوئیں، لیکن جب ادھر سے عزم بالجزم

کا اظہار ہوا تو قوم حضرت ابراہیمؑ کی جان کے درپے ہو گئی۔ آپ نے دیکھا کہ
دجلہ و فرات کی وادی میں صابئی فکر اتنا راسخ ہو چکا ہے اور لوگوں کی ذہنیت
اس قدر مسخ ہو گئی ہے کہ وہ حنیفیت کا پاکیزہ اور بلند فکر قبول کرنے کی
صلاحیت نہیں رکھتے۔ آپ نے جب یہ دیکھا تو وطن اور قوم سے ہجرت کرنے
کی ٹھان لی۔ چنانچہ آپ عراق سے شام آئے۔ شام سے فلسطین اور فلسطین
سے آپ مصر بھی گئے۔ وہاں سے لوٹے تو فلسطین میں اپنی نئی بستی بسائی۔
یہ نئی بستی آگے چل کر عرب، شام اور فلسطین کا مرکز بنی۔ نیز ایک طرف اُس
کے ذہنی اور تمدنی تعلقات عراق سے پیدا ہوئے اور دوسری طرف یہاں پر مصر
کی تہذیبی اور علمی زندگی کے اثرات بھی پہنچے۔ حضرت ابراہیمؑ نے اپنے خاندان
کے لیے جو جگہ پسند کی تھی وہ جغرافیائی اعتبار سے ایک عالمگیر اور بین الاقوامی
فکر کے پروان چڑھنے کے لیے بہت مناسب اور موزوں تھی۔ فلسطین اور
اس کے ارد گرد کے علاقے جنہیں ہم آجکل مشرق قریب کہتے ہیں، صدیوں
سے مشرق اور مغرب کے ملانے میں بیچ کی کڑی کا کام دیتے رہے ہیں۔ مشرق
کا سامانِ تجارت اس راستے سے یورپ کو جاتا تھا اور ظاہر ہے سامانِ تجارت
کے ساتھ ساتھ خیالات اور افکار بھی جاتے ہوں گے۔ چین کی نادر چیزیں ہندوستان
اور جزائر شرق الہند کے گرم مسالے اور حبش کے تحفے سب اسی راہ سے
گزرتے تھے۔ چنانچہ دنیا کی بڑی بڑی تہذیبیں جنہوں نے سارے عالم کو
اپنے اثر میں لانے کی کوششیں کیں، اکثر مشرق قریب یا اس کے ساتھ کے
سمندر بحیرۂ روم سے اٹھیں اور ہر تہذیب اور سلطنت جس نے کہ بین الاقوامی

قیادت کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لینے کی طرف قدم بڑھایا۔ اس نے سب سے پہلے ان ممالک کو قابو میں کرنے کی کوشش کی۔

لارڈ کرومر مصر کے مشہور برطانوی ہائی کمشنر نے اپنی کتاب "مصر جدید" میں لکھا ہے کہ نپولین جب آخری شکست کھانے کے بعد سینٹ ہلینا کے جزیرہ میں جلاوطن کیا گیا تو اس نے جزیرہ مذکور کے برطانی گورنر کو سب سے پہلی ملاقات میں کہا تھا کہ مصر دنیا کا سب سے اہم ملک ہے۔" اور یہ ایک تاریخی حقیقت بھی ہے کہ جس کے قبضے میں مصر ہو، وہ شام، فلسطین، جزیرہ عرب اور بحیرۂ روم اور بحیرۂ قلزم کا مالک بن جاتا ہے۔ اور جو شام اور فلسطین پہ قابض ہو، جب تک وہ مصر کو اپنے ہاتھ میں نہ لے لے۔ ان دونوں ملکوں پر اس کا قبضہ مضبوط نہیں ہو پاتا۔ اب تک یہی ہوتا آیا ہے کہ جو اس علاقہ پر مسلط ہو جائے۔ وہ دنیا میں اول درجہ کی بین الاقوامیت طاقت کا مالک ہوتا ہے۔ کسی زمانے میں مصریوں کو یہ امتیاز حاصل تھا۔ پھر چند روز کے لیے ایران مشرق قریب کا سرخیل بنا۔ سکندر نے ایرانیوں کو شکست دے کر یونان کو یہ عزت بخشی۔ یونانی کمزور پڑے تو رومیوں نے ان کی جگہ لی۔ رومیوں کے وارث عرب بنے۔ اور عربوں کو زوال آیا تو عثمانی ترک اس سرزمین پر حکومت کرتے رہے۔ اور اب برطانیہ کے ہاتھ میں بین الاقوامی طاقت کی یہ کنجی ہے۔

الغرض مشرق قریب اور اس کے آس پاس کے علاقے ہمیشہ سے تاریخ میں ایک سیاسی، فکری اور تمدنی وحدت رہے ہیں۔ کبھی بحیرۂ روم کے شمالی کنارے پر بسنے والوں نے اس سہ گانہ وحدت کی زمام سنبھالی اور کبھی جنوبی کنارے کے

لوگ سمندر پار کر کے شمال والوں کو اس وحدت میں شریک کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ چنانچہ ہر ایک نے دوسرے سے استفادہ کیا۔ کبھی ایک استاد بنا۔ اور دوسرا شاگرد۔ جو کبھی شاگرد بنتے، وہ استادی کی مسند پر بیٹھے۔ اور استاد شاگردوں کی صف میں بیٹھے نظر آئے۔ اسے زمانہ کا اتفاق کہئے یا مصلحت خداوندی کہ حضرت ابراہیمؑ نے اس مرکزی سرزمین کو اپنے خاندان کا وطن بنایا۔ جوں جوں وقت گزرتا گیا، ابراہیمی ملت بڑھتی اور پھیلتی گئی۔ اس ملت کی ابتدا حضرت ابراہیمؑ سے ہوئی۔ بعد میں حضرت موسیٰؑ نے ملت ابراہیمی کے فکر کو ایک رنگ دیا۔ جو دنیا میں یہودی مذہب کے نام سے پھیلا۔ پھر حضرت عیسیٰؑ آئے انہوں نے ابراہیمی دین کی پھر تجدید کی۔ اور یہ عیسائیت کے نام سے روشناس خلق ہوا۔ آخر میں اسلام آیا جو حضرت ابراہیمؑ کے فکر کا نقطۂ کمال ہے اور یہودیت اور عیسائیت کے سلسلۂ ارتقاء کی آخری کڑی۔

مولانا فرماتے ہیں کہ بے شک قرآن اپنی جگہ مستقل بالذات ہے اور وہ اپنے مطالب اور تعلیمات میں کسی اور کتاب کا محتاج نہیں۔ لیکن خود قرآن نے یہ بار بار کہا ہے کہ وہ تورات و انجیل کا مصدق ہے اور نبوت محمدی کی تائید میں وہ ہر موقع پر حضرت موسیٰؑ، حضرت عیسیٰؑ اور ان کی قوم کی مثالیں دیتا ہے۔ مولانا کے خیال میں اس کا مطلب یہ ہے کہ تورات، انجیل اور قرآن ابراہیمی ملت کی تین الہامی کتابیں ہیں، اور یہودیت، عیسائیت اور اسلام اس ملت کے تین مذاہب ہیں۔ ان میں قرآن اور اسلام کی حیثیت ایک میزان اور کسوٹی کی ہے۔ کیونکہ وہ آخری کتاب اور دین ہے اور اس کی تاریخی حیثیت بھی مسلم اور قابل اطمینان ہے۔ مولانا

فرماتے ہیں کہ اسلام کا علمی اور تحقیقی مطالعہ کرتے وقت اگر ابراہیمی ملت کی ساری ذہنی اور فکری تاریخ کو بطورِ پس منظر سامنے رکھا جائے تو اس سے بڑی مدد ملتی ہے لیکن ابراہیمی ملت کی ذہنی اور فکری تاریخ سمجھنے کے لیے اس کی بھی ضرورت ہے کہ ایک طرف ایران اور عراق کی قدیم تہذیبوں پر نظر رہے اور دوسری طرف مصر اور یونان کے افکار سے واقفیت ہو۔ کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ مشرق قریب اور ایران کی ان تہذیبوں، تمدنوں اور مذہبی اور فلسفیانہ افکار کا قدیم زمانہ میں آپس میں بڑا ربط تھا۔ اور ایک کا دوسرے پر غیر معمولی اثر بھی پڑتا رہا ہے۔ حضرت ابراہیم صابئی تمدن کی بہترین روایات اپنے ساتھ اپنے نئے وطن میں لائے تھے۔ اس زمانے میں عراق کے اس صابئی تمدن اور ہندوستان اور ایران کی آریائی تہذیب کے ڈانڈے بھی آپس میں ملے ہوئے تھے۔ چنانچہ آجکل زمین کے نیچے سے جو کھنڈرات نکل رہے ہیں، ان سے ان تمدنوں کے باہمی میل ملاپ کا مزید ثبوت ملتا ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کا حنیفی فکر جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، صابئی اور آریائی فکر کے ارتقاء کا اگلا قدم تھا۔ پھر فلسطین میں رہتے ہوئے حضرت ابراہیمؑ نے ایک طرف جنوب کے عربوں سے اپنا رشتہ جوڑا اور دوسری طرف مصر سے آمد و رفت کا سلسلہ قائم کیا۔ کچھ عرصہ کے بعد حضرت یعقوب اپنے تمام خاندان سمیت مصر چلے گئے اور کئی نسلوں تک اولادِ یعقوب جو بنی اسرائیل کہلاتی تھی مصر میں آباد رہی۔ بنی اسرائیل میں حضرت موسیٰؑ پیدا ہوتے ہیں۔ خوش قسمتی سے ان کی پرورش، تعلیم و تربیت بنی اسرائیل میں نہیں بلکہ مصر کے بادشاہ فرعون کے ہاں ہوتی ہے۔ حضرت موسیٰؑ جوان ہوئے تو فرعون کی طاقت سے اُن کا

تصادم ہو جاتا ہے اور وہ مدین میں جو عرب اور فلسطین کے مابین واقع تھا آ کر پناہ گزین ہوتے ہیں۔ یہاں وہ تقریباً دس سال تک رہے۔ مصر کی تعلیم اور مدین میں حضرت شعیب کے ساتھ صحرائی زندگی کا اثر آخر رنگ لایا اور حضرت موسیٰؑ مصر لوٹے تو خدا کی طرف سے فرعون، اس کی قوم اور بنی اسرائیل کے لیے ایک نیا پیغام لے کر لوٹے۔

فرعون نے حضرت موسیٰ کی بات نہ مانی اور وہ ہلاک ہوا۔ اور آپ اپنی قوم کو مصر سے نکال کر فلسطین میں دوبارہ لے آئے۔ یہاں بنی اسرائیل کی تاریخ کے ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ ان میں نبوت تو تھی ہی۔ اب انھیں سلطنت ملتی ہے اور داؤد اور سلیمانؑ جیسے پیغمبر جو سلطنتوں کے مالک تھے۔ برسرِ اقتدار آتے ہیں۔ اس کے بعد پھر ان کے بُرے دن آ گئے۔ چنانچہ بخت نصر عراق کا ایک بادشاہ فلسطین پر حملہ کرتا ہے اور بنی اسرائیل کو قیدی بنا کر اپنے ساتھ عراق لے جاتا ہے۔ یہاں وہ برسوں رہتے ہیں۔ مصر کے قیام کے زمانہ میں بنی اسرائیل کو وہاں کی تہذیب و تمدن سے واسطہ پڑا تھا اور بخت نصر کے عہد میں وہ ایرانی اور عراقی اثرات سے متاثر ہوئے۔ اس کے بعد یونانیوں کا دور آتا ہے اور سکندر کے زمانہ میں یونانی فلسفہ اور تہذیب مشرقِ قریب پر چھا جاتی ہے اور بنی اسرائیل پھر اس کی لپیٹ میں آ جاتے ہیں۔

یونان دراصل فلسفہ اور تمدن میں مصر کا شاگرد تھا اور یونان کے بڑے بڑے حکیم مصری درس گاہوں سے مستفید ہو چکے تھے۔ سکندر کے زمانہ میں اہلِ یونان فلسفے اور تمدن کے استاد بن کر مصر پہنچے۔ سکندر مرا تو مصر کو اس کے

ایک سرا دار بطلیموس نے اپنا مرکز بنایا اور علم و فلسفہ کی جو شمع کبھی یونان کے پایۂ تخت ایتھنز میں روشن تھی بطلیموس نے اسے دارالسلطنت اسکندریہ میں دوبارہ جلایا۔ یہاں ایک بار پھر یونان کے فلسفے اور مصر اور بنی اسرائیل کی حکمت اور مذہب کا اتصال ہوا۔ اور مشرق قریب میں ایک نئے فکر نے جسے اشراقی یا نوافلاطونی کہا جاتا ہے، جنم لیا۔

مصر کے بطلیموسی فرماں روا بھی ناپید ہو گئے۔ اور ان کی جگہ رومیوں نے مشرق قریب کی سرداری لی۔ اسی عہد میں حضرت عیسیٰؑ پیدا ہوئے۔ اب وہ اور اُن کے حواری دنیا کو ایک نیا پیغام دیتے ہیں۔ حضرت عیسیٰؑ تو زیادہ کامیاب نہ ہو سکے لیکن ان کے حواریوں اور ان کے حواریوں کے شاگردوں نے بنی اسرائیل کو تو نہیں البتہ آریائی فکر والوں کو اپنا ہم نوا بنا لیا اور ایک وقت آیا کہ عیسائیت رُومی شہنشاہیت کا سرکاری مذہب بن گئی۔ اور جبل الطارق سے لے کر دجلہ و فرات کے کناروں تک عیسائیت کا بول بالا ہو گیا۔ بلکہ ایرانی حکومت جو روم کی عیسائی سلطنت کی سخت دشمن تھی اور دونوں میں آئے دن خوں ریز جنگیں ہوتی رہتی تھیں۔ اس ایرانی حکومت کی ایرانی رعایا کے افراد بھی عیسائیت قبول کرتے جاتے تھے۔ آخر زمانے نے عیسائیت کو بھی بے رُوح کر دیا۔ اور عیسائی خالی خولی اصطلاحوں کے لیے آپس میں ایک دوسرے سے لڑنے لگ گئے۔

اسلام مشرق قریب کے ان تمام فلسفوں اور مذاہب کا نعم البدل بن کر آیا۔ اسلام کے نعم البدل ہونے کی پرکھ خود زمانے نے کر دی۔ چنانچہ جہاں کہیں ان فلسفوں اور مذاہب سے اسلام کی ٹکر ہوئی، اسلام غالب آیا اور یہ فلسفے اور

مذاہب یا تو مٹ گئے یا انھوں نے اپنے آپ کو اسلام سے ہم آہنگ بنا لیا۔ اسی طرح مشرقِ قریب میں قدیم تمدنوں کے بچے کھچے جو بھی آثار تھے، وہ یا تو ناپید ہو گئے یا وہ نئے اسلامی تمدن کا جزو بن گئے۔ الغرض اسلام بین الاقوامی فکر اور تمدن کی قیادت کا مالک ہو گیا۔

قصہ مختصر، دینِ اسلام ہزارہا برسوں کی اس مذہبی جدوجہد کا آخری نقطۂ کمال تھا۔ اور مسلمانوں نے جس تمدن کی بعد میں تشکیل کی تھی۔ وہ صابئیوں، بنی اسرائیل، مصریوں اور دوسری اقوام کی تمدنی روایات کے اجزائے صالح اور باقیاتِ صالحات کا حاصل تھا۔

مولانا کے نزدیک مکہ کے قریش کے بارے میں یہ سمجھنا کہ وہ عربوں کے اور قبائل کی طرح ایک قبیلہ تھا صحیح نہیں۔ صحرائی اور بدوی زندگی اور اس کے لوازمات اور خصائص جو دوسرے بدوی قبائل میں موجود تھے، قریش اُن سے بہرہ ور تو ضرور تھے لیکن وُہ عرب کی بدوی ذہنیت کا نمونہ نہ تھے۔ قریش کی اپنی خاص روایات تھیں اور قصی کے زمانے سے مکہ کی اجتماعی اور سیاسی زندگی میں ایک نظم چلا آتا تھا۔ نیز تجارتی قافلوں کی وجہ سے قریش کو ہمسایہ ملکوں میں آنے جانے کا بھی موقع ملتا تھا۔ اور حج اور عکاظ کے میلے کے موقعوں پر عرب قبائل سے بھی ان کے راہ و رسم پیدا ہو جاتے تھے۔ یہ اسباب تھے جن کی وجہ سے قریش ایک طرف مشرقِ قریب کے تمدنی سرمایہ اور ذہنی روایات سے واقف تھے۔ اور دوسری طرف قبائل کی بدویانہ خصائل سے بھی نابلد نہ تھے۔ چنانچہ قرآن کے بلند معانی اور اعلیٰ مضامین قریش کے لیے اجنبی نہ تھے۔ وہ یہودی اور نصرانی

روایات کو بھی سمجھتے تھے اور قرآن میں علم و حکمت کی جو باتیں بیان کی جاتی تھیں ان سے بھی محظوظ ہوتے تھے۔ البتہ ان کے دماغوں میں اپنا کوئی واضح اور مستقل فکر نہ تھا اور اس کا سبب یہ تھا کہ وہ اپنی مادی اغراض میں اس طرح الجھے ہوئے تھے کہ وہ ادھر توجہ نہ کرتے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ قرآن کو عرب کی بدوی ذہنیت کا ترجمان کہنا سخت غلطی ہے۔ قرآن کا خطاب تو قریش کی اس ترقی یافتہ سوسائٹی کی طرف تھا۔ لیکن قریش قرآن ایسی کتاب تصنیف نہ کر سکتے تھے اور نہ ان کے بس میں تھا کہ وہ قیصر و کسریٰ سے ٹکر لیتے۔ اللہ تعالیٰ نے رسول اکرم صلعم کی وساطت سے قریش کے لیے یہ دو چیزیں ممکن کر دیں۔ بے شک قرآن قریش کی زبان اور ان کی ذہنیت کے مطابق نازل ہوا لیکن تھا وہ خدا کا پیغام، جو قریش کے واسطہ سے ساری دنیا کو دیا جا رہا تھا۔

مکہ میں قریش کا اپنا ایک باقاعدہ نظام تھا۔ تجارتی اور سیاسی معاملات کو سلجھانے کے لیے قواعد و ضوابط تھے۔ قومیت کا ان کا اپنا ایک مخصوص تصور تھا اور انھوں نے اس سلسلے میں ایسی مذہبی رسوم بھی بنا لی تھیں، جو ان کے مادی اور جماعتی مفاد کے لیے مفید تھیں۔ اور اس کی وجہ سے بدو قبائل میں ان کا مذہبی وقار بھی قائم ہوتا تھا۔ اور ایک مشہور[1] اہل قلم اس عہد کے محقق کے الفاظ میں "متعدد کارروانی راستوں کا اہم جنکشن ہونے کی وجہ سے یہاں کی آبادی میں یک نسلی نہ رہی تھی۔ اسمٰعیلی خاندان عراق یا فلسطین سے آئے تھے۔ خزاعہ یمن کے تھے مکہ والوں کی رشتہ داری اور کاروباری تعلقات شہر مدینہ اور طائف سے بھی کافی تھے۔ قصی کا تعلق شمالی عرب کے قبیلہ قضاعہ سے تھا۔ قصی کی کوشش اور

---

[1] ڈاکٹر محمد حمید اللہ استاد قانون جامعہ عثمانیہ

قابلیت سے قریشی قبائل نے شہر مکہ میں سرآوردہ حیثیت حاصل کی اور قصی ہی کی سرداری میں ایک زیادہ منضبط شہری مملکت قائم ہوئی جس میں سماجی اور انتظامی عہدے موروثی طور پر مختلف خاندانوں میں پائے جاتے تھے۔ جہاں تک قانون کا تعلق ہے، حجاز میں لکھنے پڑھنے کا رواج بہت کم رہنے کے باعث اسلام سے پہلے کسی تحریری مجموعہ کا پتہ نہیں چلتا لیکن قانون معاہدہ اور قانونِ جرائم وغیرہ کے بہت سے رواجی احکام روایات نے محفوظ رکھے تھے حتیٰ کہ اجنبیوں کے حقوق کے تحفظ اور تصادم قوانین سے بچنے کے لیے حلف الفضول کے نام سے ایک رضاکارانہ نظام بطور تہدید اور تدارک وجود میں آ گیا تھا۔"

لیکن مکہ کے اس نظام میں چند بنیادی خامیاں تھیں، جن کی بنا پر مکہ کی شہری زندگی میں اندر ہی اندر ناراضگی کی لہر دوڑ رہی تھی۔ مکہ میں ایک طرف مفاد پرست تاجروں کا ایک مخصوص طبقہ تھا اور دوسری طرف حبشی غلاموں کی ایک بہت بڑی تعداد تھی۔ مکہ میں سودی کاروبار زوروں پر تھا اور خود رسول اللہ کے چچا حضرت عباس تک اسلام لانے سے پہلے سود کا بڑے پیمانے پر کام کرتے تھے۔ یہ امیر طبقہ مال مست تھا۔ تجارت اور سرمایہ سے انھیں دولت ملتی اور دولت سے یہ لوگ خدمت کے لیے حبشی غلام خریدتے اور حظ نفس کے لیے لونڈیاں لاتے۔ چنانچہ ناچ اور گانے کی محفلیں جمتیں۔ شراب کا دور چلتا، سفر کے سلسلے میں جب ان لوگوں کا ایران اور شام میں گزر ہوتا۔ تو وہاں سے یہ عیش و عشرت کے نئے نئے انداز سیکھ کر آتے۔ مکہ کا یہ گنتی کا اوپر کا طبقہ اس لہو و لعب میں منہمک تھا۔ لیکن مکہ کے باشندوں کی اکثریت اقتصادی بدحالی کا شکار ہو رہی تھی

دنیا کا سب سے مشکل مسئلہ اور سب سے بڑی گتھی جس کو سلجھانے کے لیے ہمیشہ بڑے آدمیوں کی ضرورت پڑی اور ہر نئے نظام کو اس کے متعلق اپنا خاص نقطۂ نظر متعین کرنا لازمی ہوا، وہ انسانیت کے مختلف طبقوں کے درمیان جن میں اکثر کشمکش رہتی ہے، صلح و صفائی اور میل ملاپ کی راہ پیدا کرنا ہے۔ امیر و غریب کا فرق، آسودہ حال و قلاش کی چپقلش، زمینداروں اور کسانوں کا تفاوت، زرداروں اور بے زروں کی آپس کی کھینچا تانی، کارخانوں کے مالکوں اور ان میں کام کرنے والے مزدوروں کی بے اعتمادی۔ اس کشمکش، اس اختلاف اور اس دشمنی کو جو ایک قوم کے مختلف طبقوں میں قدرتاً ہوتی ہے، دُور کرنا ہر صاحب مذہب اور ہر نئے نظام کا فرض ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے اسلام کو بھی اس مسئلہ کا حل کرنا ضروری تھا۔ چنانچہ مذہب اسلام اعلان جنگ تھا: ظالم، تاجر، عام مفاد کے ذرائع کے اجارہ داروں کے خلاف جو پس ماندہ اور غریبوں کی محنت سے اپنے ہاتھ رنگتے اور مذہب کے نام سے عام عربوں کی سادہ لوحی اور توہمات پرستی سے فائدہ اٹھاتے تھے۔ مکہ کے قریشی تاجر نہ صرف غیر قریشی عوام کو ذلیل سمجھتے تھے بلکہ دولت اور زرداری کے ساتھ ساتھ انہوں نے رنگ اور نسب کے عجیب و غریب تصورات بنا رکھے تھے۔ یہ لوٹ کھسوٹ ہر ذریعہ سے روا رکھی جاتی تھی۔ مذہب ہو یا سیاست، تجارت ہو یا اجتماع، ان سب کا حاصل یہ ہو گیا تھا کہ قریشی تاجروں کی اس چھوٹی سی جماعت کو اور فروغ ملے۔

قریش کے سربرآوردہ طبقے اگر اسی رَو میں بہتے چلے جاتے تو ان کا انجام

صاف نظر آ رہا تھا۔ چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے تو انہوں نے سب سے پہلے قریش کی حالت کو سنوارنے کی کوشش کی۔ قریش اگر راہِ راست پر آجاتے تو ان کے ذریعہ عربوں کی اصلاح ہو سکتی تھی اور اگر عربوں جیسی جنگ جُو اور جری قوم قریش کی قیادت کو مان لیتی تو رسول اللہ صلعم کا پیغام دوسری قوموں تک پہنچ سکتا تھا۔ بے شک رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام ساری دنیا کے لیے مبعوث ہوئے تھے اور قرآن کا پیغام سب قوموں کے لیے تھا لیکن آپؐ کی بعثت کا پہلا مقصد یہ تھا کہ قریش کی اصلاح و تہذیب ہو جائے تاکہ وہ اس پیغام کو دوسری قوموں تک پہنچانے کا ذریعہ بن سکیں۔ چنانچہ نبی کریم صلعم کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک قومی اور دوسری عمومی اور بین الاقوامی۔ آپؐ کی قومی حیثیت کا مظہر قریش کی قیادت تھی اور آپؐ کی بعثت کی بین الاقوامیت اور عمومیت کی دلیل یہ ہے کہ اسلام صرف قریش تک محدود نہ رہا بلکہ ان کے ذریعہ عام عربوں تک پہنچا۔ پھر دوسری قومیں بھی زمرۂ اسلام میں داخل ہو گئیں۔ مولانا اپنے اس دعویٰ کی تائید میں شاہ صاحب کا یہ قول نقل فرماتے ہیں:

> "جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں دو خصوصیتیں جمع ہو گئی تھیں۔ ایک نبوت اور دوسرے ان کے ذریعہ قریش کا ترقی اور عزت حاصل کرنا۔ نبوت تو ہر قوم اور ہر نوع کے لیے عام تھی۔ سرخ اور کالے سب کے لیے، اور مشعلِ نبوت سے نور حاصل کرنے کے معاملے میں وہ سب برابر تھے۔
>
> (تفہیمات جلد اول)

مولانا کے خیال میں جب تک بعثت محمدیؐ کی یہ دو حیثیتیں پیش نظر نہ ہوں، اسلام کو صحیح طور پر سمجھنا بڑا مشکل ہے۔ مؤرخوں نے غلطی سے ان دونوں حیثیتوں کو اس طرح گڈمڈ کر دیا ہے کہ بعض دفعہ ان کی باتیں پڑھ کر یہ شبہ ہونے لگتا ہے کہ اسلام خالص عربی تھا۔ وہ صرف عربوں کے لیے تھا۔ عربوں نے اسے بلند نام کیا۔ وہ نہ رہے تو اسلام کو بھی زوال آ گیا۔ اب اگر اسلام کی قسمت میں کچھ اچھے دن لکھے ہیں تو اس کی صورت یہی ہے کہ عرب اٹھیں اور دوبارہ پھر اس میں جان ڈالیں۔ گو عجمی قوموں نے تلوار سے ڈر کر اسلام قبول کر لیا۔ لیکن وہ مسلمان ہوئیں تو اپنے ساتھ الحاد و زندقہ کے جراثیم بھی لیتی آئیں۔ اور ان کی وجہ سے "حجازی" اسلام کا صاف اور پاکیزہ چشمہ گدلا ہو گیا۔ اس ذہنیت کا یہ نتیجہ تھا۔ کہ عربی زبان کو مقدس مان لیا گیا۔ عربوں کو سب قوموں سے افضل بتایا گیا۔ پھر ان میں سے قریش سب سے ممتاز سمجھے گئے۔ اور قرآن کا دوسری زبانوں میں ترجمہ ممنوع قرار پایا۔ بے سوچے سمجھے قرآن کے عربی متن کی تلاوت کرنا ثواب ٹھہرا اور عربی میں دعائیں مانگنا "اسرع الی الاجابۃ" سمجھا گیا[1]۔ چنانچہ ترکوں کی کمالی تحریک کا خلافِ عرب پہلو اسی لغو ذہنیت کا ردِ عمل ہے۔ اور عباسی

---

[1] مولانا نے ایک مرتبہ فرمایا کہ اسلام کا اعلان کرنے کے بعد میں ایک دینی درس گاہ میں رات کو جایا کرتا تھا۔ صرف و نحو کا پہلا سبق مجھے یوں پڑھایا گیا "بدان اسعدک اللہ"۔ مولوی صاحب نے اس کی تشریح میں فرمایا کہ عربی زبان میں دعا مانگی جائے تو جلد قبول ہوتی ہے اور تائید میں موصوف نے "الدعا بالعربیۃ اسرع الی الاجابۃ" مشہور قول نقل کیا۔

عہد میں شعوبی تحریک کے معرضِ وجود میں آنے کا باعث بھی عربیت کا یہ جھوٹا گھمنڈ تھا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اس وقت ضرورت ہے کہ اسلام اور قرآن کو ان پریشان خیالیوں سے نکالا جائے۔ بے شک قریش اور عرب کی تاریخی برتری اپنی جگہ مسلّم ہے کہ وہ سب سے پہلے اسلام کی عمومی دعوت کا ذریعہ بنے لیکن جہاں تک بعثتِ محمدیؐ کی عمومیت کا تعلق ہے، سب مسلمان قومیں اس میں مساوی اور یکساں ہیں اور کسی کو دوسرے پر امتیاز نہیں۔ قریش اور عرب کی برتری استحقاق کی بنا پر تھی۔ اس میں ذات یا نسل کو کوئی دخل نہیں۔ اسلام جتنا حجازی ہے، اتنا ہی وہ عجمی ہے اور اتنا ہی ہندی اور ترکی بن سکتا ہے۔

بعثتِ محمدیؐ کی قومی حیثیت کی تکمیل تو یوں ہوئی کہ قریش کے ایک ممتاز گروہ نے رسول اللہ کی دعوت کو قبول کیا۔ چنانچہ یہی لوگ نئی تحریک کے چلانے والے بنے۔ اس گروہ کو اپنے بھائیوں اور عزیزوں سے جو اس نئی تحریک کے مخالف تھے، لڑنا بھی پڑا۔ یہ مکہ کی رجعت پسند طاقت تھی۔ بارہ تیرہ سال تک مکہ میں ان دونوں جماعتوں میں بڑے زور کی کشمکش رہی۔ ایک طرف رسول اکرمؐ کی قیادت میں ابوبکرؓ، علی، طلحہ، زبیر، سعد بن ابی وقاص، عمرؓ، عثمانؓ، حمزہ، سعید اور مصعب رضوان اللہ علیہم وغیرہم نوجوان تھے اور دوسری طرف خود آپؐ کے حقیقی چچا ابولہب اور دوسرے عمر رسیدہ سردار ابوجہل، ابوسفیان عتبہ اور ان کے حلقہ بگوش تھے۔ ان رجعت پسندوں کے ہاتھ میں اقتدار تھا۔ وہ اس "بے دین" گروہ کو طرح طرح سے تنگ کرتے جو بلالؓ اور یاسرؓ جیسے لاوارث اور کمزور تھے، ان کو بدنی سزائیں دی جاتیں۔ جو قریش کے خاندانوں

میں سے تھے، ان کا یہ لوگ مذاق اڑاتے۔ عام مجلسوں میں ان پہ پھبتیاں کستے، اور موقع ملتا تو مار پیٹ بھی کر دیتے۔ مسلمانوں کا گروہ گو تعداد میں کم تھا اور اگر کھلم کھلا لڑائی تک نوبت پہنچتی تو شاید ان کو ہزیمت ہوتی۔ لیکن اس کے باوجود عرب میں جہاں کی روایات یہ تھیں کہ ایک شخص ہزار کے مقابلہ میں ڈٹ جاتا اور جان دے دیتا لیکن دوسرے کے ظلم کو برداشت نہ کرتا۔ خلافِ معمول مکّہ کے یہ افراد خاموشی سے قریش کے مظالم سہتے اور عمرؓ اور حمزہ ایسے جانباز اور غصہ ور بہادر بھی ہاتھ نہ اٹھاتے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ انقلاب کرنے کے لیے ہمیشہ ایک جماعت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور یہ جماعت اس وقت تک نہیں بن سکتی جب تک کہ انقلاب کے پیغام کو اُن تک نہ پہنچایا جائے۔ صرف پہنچایا نہ جائے بلکہ وہ اس پیغام کو سمجھیں اور ان کے دلوں میں پیغام رچ بھی جائے۔ وہ اس پر ایک عرصہ تک عمل بھی کریں۔ اس راہ میں جو مشکلات پیش آتی ہیں، ان کو برداشت کرنا بھی سیکھیں اور ان امتحانوں میں پڑ کر جب وہ نکلیں تو اس قابل ہوں کہ انقلاب کے لیے اپنی جانیں دے سکیں۔ انقلاب کی تیاری کے زمانے میں عدمِ تشدد پر عمل کرنا مفید رہتا ہے۔ چنانچہ تاریخ میں اکثر مقدس ہستیوں نے عدمِ تشدّد کی پالیسی پہ ایک خاص مدت کے لیے عمل کیا ہے۔ مگر انسانی فطرت کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ محض عدمِ تشدد سے آخر تک کام نہیں چل سکتا۔ اس لیے ہر انقلابی تحریک کو کبھی نہ کبھی کشت و خون سے بھی واسطہ پڑتا ہے۔ عدمِ تشدد انقلاب کی تیاری کا دور ہے۔ اور جب انقلاب فعلاً متحقق ہو تو خون ریزی کا ہونا ناگزیر ہوتا ہے۔

مکی زندگی کے بارہ تیرہ سال اس انقلابی جماعت کی تعلیم اور تربیت میں گزرے۔ ہجرت کے بعد مدینہ میں یہ جماعت جو مکہ میں انقلاب کی پوری تربیت پا چکی تھی، اپنی حکومت بناتی ہے۔ مدینہ کے وہ لوگ جو ان کے ہم خیال ہو چکے تھے، اس کے انصار بنتے ہیں۔ اور جب مکہ کی رجعت پسند طاقت اس نئی حکومت سے بر سر نزاع ہوتی ہے تو رسول اللہ اور ان کے ساتھی انقلاب کو بچانے کے لیے میدانِ رزم میں اترنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ بدر کی جنگ میں اس رجعت پسند طاقت کا زور توڑ دیا جاتا ہے۔ ایک سال کے بعد مکہ والے احد میں اپنی گرتی ہوئی طاقت کو سنبھالنے میں قدرے کامیاب ہوتے ہیں۔ پھر دو سال کے بعد خندق کا واقعہ پیش آتا ہے۔ اس میں مکہ والوں کے ساتھ عرب کی دوسری رجعت پسند طاقتیں یعنی یہود اور بدو قبائل مل کر مدینہ پر دھاوا کرتے ہیں۔ لیکن وہ اس مجموعی طاقت سے بھی انقلاب کے مرکز کو سر نہیں کر پاتے۔ یہاں سے ان کا زوال شروع ہوتا ہے اور مدینہ کی انقلابی حکومت بتدریج آگے قدم بڑھاتی ہے۔ چنانچہ رسول اللہ اور ان کے ساتھیوں کو مکہ سے نکلے آٹھ سال ہی ہوئے تھے کہ قریش کی ساری کی ساری جمعیت نے انقلاب کے سامنے ہتھیار ڈال دیے۔ مکہ کا ختم ہونا تھا کہ عرب کے دوسرے قبائل بھی جوق در جوق مدینہ پہنچنے لگے اور عرب میں ایک سرے سے لے کر اس سرے تک اسلام کا پرچم لہرانے لگا۔ رسول اکرم صلعم انتقال فرماتے ہیں تو سارا عرب مدینہ کی نئی حکومت اور اسلام کے نئے نظام کو تسلیم کر چکا ہوتا ہے۔

یہ ہے اسلام کے بین الاقوامی انقلاب کی پہلی منزل۔ رسول اکرم صلعم کی

تعلیمات اور فیض صحبت سے اب قریش اور ان کے پیرو، اُن کے دوسرے عرب بھائی بنا اس قابل ہو گئے تھے کہ وہ اسلام کے پیغام اور اُس کی ذمہ داریوں کا بار اٹھا سکتے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ایک لحاظ سے یہ قدم قریش کی قومیت ہی کی ایک ارتقائی شکل تھی۔ اسلام نے دراصل قریش میں اب تک قومیت کا جو محدود تصور تھا اسے دوسرے معنی دیئے تھے۔ اسلام نے قریش کی قومیت کو جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، مٹایا نہیں بلکہ اسے بحال رکھا۔ البتہ اس کا دائرہ وسیع کر دیا۔ اسلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا۔ وہ قوموں کے مستقل وجود کو تسلیم کرتا ہے لیکن اس میں وہ صالح اور غیر صالح قومیت کا امتیاز کرتا ہے۔ وہ قومیت جو بین الاقوامیت کے منافی ہو وہ اس کے نزدیک بے شک مذموم ہے، لیکن یہ کہ قوم کا وجود ہی سرے سے نہ ہے۔ مولانا کے خیال میں یہ ناممکن ہے اور نہ فطرت اس کو گوارا کرتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اسلام نے قریش کے محدود قومی تصور کو یوں بدلا تھا کہ اب دوسری قوموں کے اچھے آدمی بھی قریش کی اس اصلاح شدہ قومیت میں شامل ہو سکتے تھے۔ اسلام سے پہلے قریش کی قومیت صرف مکہ کی چار دیواری تک محدود تھی۔ اور خاص مکہ میں بھی قریش الگ تھے اور غیر قریشی عناصر جن کی تعداد اغلباً قریش سے کچھ کم نہ تھی، الگ۔ مولانا کے خیال میں اگر قریش ابولہب اور ابوجہل کے قومی تصور پر چلتے رہتے اور خون اور نسل ہی کو اپنے محدود معنوں میں معیارِ قومیت مانتے چلے جاتے تو قریش کا وجود خطرے میں پڑ جاتا۔ اس کے برعکس اسلام نے اس قومی تصور میں اتنی وسعت اور صلاحیت پیدا کر دی کہ ایک طرف وہ تصور ساری عرب قوم پر مشتمل ہو گیا اور دوسری طرف

اور قوموں کے اچھے افراد بھی اس قومیت کے انسانی پہلوؤں کو اپنانے کے لیے تیار ہو گئے۔ قریش اس نئی قومیت کے ترجمان اور قائد تھے اور عرب اور دوسرے لوگ ان کے ساتھی اور سپاہی۔

اس طرح قریش کا عرب کی سیادت کی سعادت حاصل کرنا بعثت محمدیؐ کا لازمی نتیجہ بن گیا۔ چنانچہ رسول اللہؐ کے انتقال کے فوراً بعد سقیفہ بنی ساعدہ میں آپؐ کا جانشین چننے کے لیے مدینہ کے انصار کا اجتماع ہوا۔ ان لوگوں کا خیال تھا کہ خلیفہ انصار میں سے ہو۔ اُن میں آپس میں مشورے ہو ہی رہے تھے کہ حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت ابوعبیدہ وہاں پہنچ جاتے ہیں۔ یہ تینوں بزرگ مکہ کی ابتدائی جماعت کے نامور افراد تھے۔ اس موقع پر طرفین کی طرف سے جو تقریریں ہوئیں، ان کی تفصیلات میں جانے کی یہاں ضرورت نہیں تمام بحث و مناظرہ کا آخر میں نتیجہ یہ نکلا کہ انصار نے "الائمۃ من القریش" کا اصول قبول کر لیا یعنی قیادت اور امارت قریش کی ہو لیکن حضرت ابوبکر نے ساتھ ہی یہ بھی فرما دیا کہ امیر ہم میں سے ہوں گے اور وزیر تم میں سے۔ ہم انقلاب کی قیادت کریں گے اور تم ہمارے دست و بازو ہو گے بے شک اس کی وجہ کوئی خاندانی اعزاز یا نسبی امتیاز نہ تھا جیسا کہ بعد میں غرض مندوں نے سمجھ لیا۔ بلکہ بات یہ تھی کہ مکہ میں اسلام سے بہت پہلے قصیٰ کے زمانہ سے ہی قریش کی ایک ایسی نسل چل رہی تھی جو عرب کی قیادت کی صلاحیت رکھتی تھی۔ یہ لوگ اپنے آپ کو حضرت ابراہیمؑ کے خاندان میں سے سمجھتے تھے اپنے مذہب کو دین ابراہیمی مانتے تھے۔ چونکہ حضرت ابراہیم اسمٰعیلی عربوں کے

مورثِ اعلیٰ تھے، اور بنی اسرائیل بھی انھیں کو اپنا بڑا جانتے تھے، نیز غیر اسمٰعیلی یعنی قحطانی عرب بھی اسمٰعیلیوں سے گھل مل رہے تھے۔ اس لیے ان روایات نے قریش کے ذہنوں میں بڑی وسعت کا امکان پیدا کر دیا تھا۔ دوسری طرف قریش پڑوس کی ترقی یافتہ قوموں اور ان کے مذاہب سے بھی آشنا تھے، اور اپنے آپ کو ان سے کسی طرح بھی کم نہ سمجھتے تھے۔ ان کا پھر تجارتی سفروں کی وجہ سے ان ممالک میں آنا جانا بھی تھا۔ نیز مکہ میں رہتے ہوئے جو عربوں کا دینی اجتماعی اور ایک حد تک تجارتی مرکز بھی تھا، وہ عربوں میں بھی غیر معمولی امتیاز حاصل کر چکے تھے۔ ان داخلی اور خارجی اسباب کی بنا پر قریش میں سے "ائمہ" کا ہونا ایک قدرتی امر تھا۔ چنانچہ سقیفہ بنی ساعدہ میں حضرت ابوبکرؓ نے قریش میں سے ہی امیر کو چُننے کے حق میں جہاں اور دلیلیں دی تھیں، اس سلسلے میں یہ بھی فرمایا تھا کہ عرب قریش کے سوا کسی اور کی امارت کو قبول کرنے کے لیے ہرگز تیار نہ ہوں گے۔ غرض قریش کی یہ خصوصیت ان صلاحیتوں کے سبب سے تھی جب تک وہ ان صلاحیتوں کے مالک رہے، مشرق اور مغرب میں ان کی حکومت رہی۔ لیکن جب انھوں نے یہ صلاحیتیں کھو دیں تو کوئی اُن کا پرسانِ حال نہ رہا۔

حضرت ابوبکر نے سقیفہ بنی ساعدہ میں قریش کی سیادت کے حق میں جو دلیل دی تھی، بعد کے تاریخی واقعات نے بھی اُن کے اس دعوٰی کی تصدیق کی۔ چنانچہ عربوں کی جہاں کہیں حکومتیں بنیں، قریش کے خاندان کے لوگ ہی ان میں برسر اقتدار آئے۔ خلافتِ راشدہ کے چاروں خلفاء قریش میں سے تھے انصار کا دعوٰی رد کر دیا گیا۔ مسیلمہ بُری طرح ناکام ہوا۔ اموی

قریش ہی کی ایک شاخ تھے۔ امویوں کے وارث عباسی بنے۔ وہ بھی قریش تھے اسپین میں جو عربی سلطنت قائم ہوئی، اس کے بانی اور صاحب تخت و اقتدار امویوں کا ایک خاندان تھا۔ آخر میں قریش کی فاطمی شاخ کو مصر میں اپنی خلافت قائم کرنے کا موقع مل گیا۔ امویوں، عباسیوں اور فاطمیوں کا دور ختم ہوا تو عرب بھی مسندِ حکومت سے برطرف کر دیے گئے۔ اور ان کی جگہ مسلمانوں کی دوسری قوموں نے لے لی۔

قریش کی سیادت کے متعلق کم و بیش اسی قسم کا ایک واقعہ امیر معاویہ سے بھی مروی ہے۔ حضرت عثمان کے آخری سالوں میں چند شوریدہ پشت اور مفسد افراد نے مصر، کوفہ اور بصرہ میں شورش پیدا کر دی تھی۔ یہ لوگ حکومت کے خلاف طرح طرح کی افواہیں پھیلاتے اور عوام کو جھوٹے سچے واقعات سنا کر بغاوت پر آمادہ کرتے تھے۔ آخر ان سب کو گرفتار کر کے شام بھیج دیا گیا۔ وہاں امیر معاویہ جیسا بیدار مغز سیاست دان اور مدبر حاکم تھا۔ انہوں نے ان سب کو اپنے سامنے بلایا اور ان کو مخاطب کرتے ہوئے کہا۔

"میں جانتا ہوں کہ ان سب شرارتوں کے پیچھے کون سی طاقت کام کر رہی ہے اور تم کیوں فتنہ و فساد کی آگ کو ہوا دے رہے ہو۔ دراصل بات یہ ہے کہ تم قریش کی امارت اور سیادت سے جلتے ہو اور تمہیں اس کے اقبال اور عروج پر حسد ہے۔ لیکن کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ اب تک جو کچھ تمہیں ملا ہے، یہ سب قریش کی بدولت ہے۔ اگر قریش نہ ہوتے تو تم بکریوں کے ریوڑ چراتے یا اونٹوں کو ہنکایا کرتے۔ قریش نے تمہیں ان نعمتوں کا مالک بنایا اور آج تم ہو کہ قریش ہی کے خلاف

شورش برپا کر رہے ہو۔"

قریش پر دنیا میں بعثتِ محمدی کو نافذ العمل کرنے کا بار ڈالا گیا تھا اور اس میں شک نہیں کہ انھوں نے اس بار کا اپنے آپ کو پورا اہل ثابت کیا چنانچہ ان کے ذریعہ ہی چین سے لے کر فرانس تک کی بسنے والی خدا کی مخلوق اسلام سے متعارف ہوئی۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے قریش خود آپس میں لڑے اور ان کی انقلابی جماعت نے اپنے رجعت پسند بھائی بندوں کو ٹھکانے لگا دیا۔ ہمارے خیال میں ابوجہل، ابولہب اور اس قبیل کے نامور قریش سرداروں کو رسول اللہ کی عظمت و دیانت سے شاید انکار نہ تھا۔ اور سکون و اطمینان کی گھڑیوں میں وہ آپ کو نعوذ باللہ کاذب اور مفتری بھی نہ کہتے ہوں گے لیکن ان کا اعتراض یہ تھا کہ بلال رضؓ ایک حبشی زادہ محض لا الہ الا اللہ کہنے سے ابوبکر عثمان اور زبیر جیسے اصیل و نجیب قریشیوں کا کس طرح بھائی بن سکتا ہے۔ رؤسائے مکہ کی نظروں میں جو چیز ناممکن تھی، قریش کی اس جماعت نے اسے امرِ واقعہ کر دکھایا۔ ابوجہل اور ابولہب کا معیار قومیت غلط قرار دیا گیا۔ اور فتح مکہ کے دن قریش کی خاندانی نخوت اور نسبی غرور جو ان کے لیے حقیقت میں جان کا لاگو بن رہا تھا، سب خاک میں مل گیا۔ کعبہ کی چھت سے بلال کی آواز مکہ کی فضا میں بلند ہوئی۔ قریش کا خون اور نسل کی برتری کا محدود قومی تصور جو کعبہ کے تین سو ساٹھ بتوں کے ذریعہ سے عوام و خواص سے منوایا جاتا تھا، بتوں کے ساتھ وہ بھی رخصت ہو گیا۔ اور اس کے بجائے ایک نیا قومی تصور معرضِ وجود میں آیا جس میں ہر کوئی بھی قریش کے افکار و خیالات سے متفق ہوتا، بآسانی سما سکتا تھا۔ اسلام کی

دعوت "لاقومیت" کی دعوت نہیں تھی۔ بلکہ اس نے قریش کی قومیت کو ایسی شکل دے دی کہ وہ بین الاقوامیت کے مرکز بن گئے۔ اسی طرح رسول اللہ صلعم سے پہلے عرب کے دوسرے قبائل کا تصورِ قومیت بھی مکہ کے قریشیوں کی طرح بہت تنگ اور ناقص تھا۔ گو بدو عربوں میں حُبِ وطن و قوم کا جذبہ بڑا تیز اور قوی تھا لیکن ان کا وطن اپنے گاؤں یا قصبے، چراگاہ یا نخلستان تک محدود ہوتا اور قوم ان کے نزدیک عبارت تھی اپنے خاندان سے اور اگر خاندان سے ترقی کی تو قبیلہ کو قومیت کا معراج مان لیا۔ اور زیادہ تخیل سے کام لیا تو بنو ربیعہ، بنو مُضر اور بنو قحطان تک پہنچ گئے۔ اُن کی یہ "وطن پروری" اور "قوم پرستی" اس حد کو پہنچ چکی تھی کہ ایک قبیلہ کو دوسرے قبیلہ کا خدا تک تسلیم کرنا منظور نہ تھا۔ چنانچہ ہر ایک نے اپنے اپنے خدا کا الگ الگ بُت بنا لیا تھا، اور ایک قبیلہ کا دوسرے پر چڑھ دوڑنا "قومی" عزت و غیرت کا معیار تھا۔ جب دُور کے بھائی ایک قبیلہ کی ترکتازیوں کے تختۂ مشق نہ بن سکتے تو ایک دادا کی اولاد آپس میں گتھم گتھا ہو جاتی۔ اور جس طرح قریش کی محدود قومیت انھیں زوال کی طرف لے جا رہی تھی، اسی طرح ان عربوں کے محدود قومی تصورات اُنھیں آپس میں لڑا لڑا کر فنا کرنے کے درپے تھے۔

مکہ کے سر ہونے کے بعد جب قریش کے بچے کھچے عناصر بھی نئی جماعت میں شامل ہو گئے تو یہ جماعت اتنی قوی ہو گئی کہ عرب کی سرزمین میں کوئی عرب، یہودی یا عیسائی قبیلہ ان کے مقابلہ کی تاب نہ لا سکتا تھا۔ چنانچہ عرب کے تمام قبائل اپنی "قبیلہ" یا "قوم" پرستیوں سے تائب ہو کر قریش کی نئی قومیت کا

حصہ بن گئے اور سب نے قریش کی قیادت کو تسلیم کر لیا۔ حجۃ الوداع میں جو رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا آخری حج تھا۔ ایک روایت کے مطابق ایک لاکھ سے زیادہ نفوس جمع تھے۔ سب کی زبانوں سے "لبیک اللھم لبیک" کی صدائیں بلند ہو رہی تھیں۔ سب کا ایک خدا۔ ایک نبی، ایک قوم اور ایک شاہراہ زندگی تھی۔ لیکن عرب سے رجعیت کے جراثیم ابھی پوری طرح فنا نہیں ہوئے تھے۔ چنانچہ رسول اللہ کے انتقال فرماتے ہی عرب کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک ردّ انقلاب کا ہنگامہ برپا ہو گیا۔ مدینہ اور مکّہ کی اس جماعت کو دوبارہ عربوں کو بزورِ شمشیر فتح کرنا پڑا۔ اور انہیں قریش کی قیادت ماننے پر مجبور کیا گیا۔ ارتداد کا یہ طوفان بڑا سخت تھا لیکن انقلابی جماعت کے ایمان اور ہمت سے یہ بلا ٹل گئی۔ عجیب بات یہ ہے کہ ارتداد کے خلاف جو بڑے بڑے معرکے ہوئے ان میں پیش پیش مکّہ کے نوجوان قریشی تھے۔ جن کو اسلام لائے ابھی زیادہ دن نہ گزرے تھے۔ ارتداد حقیقت میں عرب کے بدو قبائل کی رجعت پسندی کا مظاہرہ تھا۔

رسول اللہ کے بعد آپؐ کے تربیت یافتہ صحابہ آپ کے کاموں کو جاری رکھتے ہیں۔ یہ "السابقون الاولون" کی جماعت تھی۔ انہوں نے آپؐ کے بعد حضرت ابوبکرؓ کو خلیفہ چنا۔ حضرت ابوبکرؓ کے بعد ان کی رائے سے حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے۔ اور یہی جماعت تھی جنہوں نے بالاتفاق حضرت عثمانؓ کو عمرؓ کی جگہ منتخب کیا تھا۔ حضرت عثمانؓ کی خلافت کے آخری چند سالوں تک یہ جماعت متفق اور متحد رہی اور اس کے بعد ان میں آپس میں اختلافات پیدا ہونے لگے۔ حضرت

عثمان شہید کردیئے گئے۔ اور "السابقون الاولون" کی کل جماعت نے نہیں بلکہ ان کے غالب حصہ نے حضرت علی کو خلیفہ مانا۔ حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ جو "السابقون" میں سے تھے انہوں نے حضرت علیؓ کی مخالفت کی اور نتیجہ یہ نکلا کہ "السابقون الاولون" کی یہ جماعت آپس میں لڑنے لگ گئی۔

مسلمانوں کی قومی حکومتوں کا دَور

حضرت علیؓ کی شہادت کے ساتھ رسول اللہ کی تربیت یافتہ جماعت کا دورِ اقتدار ختم ہوتا ہے اور اب عربوں کی قومی حکومت شروع ہوتی ہے۔

مولانا نے اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا کہ حضرت عمر کی شہادت تک اسلام کی تحریک پر بین الاقوامیت کا رنگ غالب تھا، لیکن حضرت عمرؓ ایک ایرانی کے ہاتھ سے شہید ہوئے۔ اور قتل کی سازش میں بعض ایسے ایرانیوں کے نام بھی لیے گئے جو مسلمان ہو چکے تھے اور مدینہ میں مقیم تھے۔ اس طرح کی افواہوں سے مشتعل ہو کر حضرت عمرؓ کے صاحب زادے عبید اللہ نے ایک ممتاز ایرانی کو جان سے مار ڈالا تھا۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کی شہادت سے ایک ردِّ عمل شروع ہوتا ہے۔ اور عرب یہ محسوس کرتے ہیں کہ خاص مرکزِ اسلام میں عین مسجد میں نماز کے وقت ان کا امام ایک ایرانی کے ہاتھ سے قتل ہو جاتا ہے، قدرتی بات تھی کہ اس سے عربوں کو ایرانیوں پر اعتماد نہ رہتا۔ وہ انہیں شک و شبہ

کی نظروں سے دیکھنے لگتے۔ لازمی طور پر اسلام کی حفاظت اب عربوں کا قومی مسئلہ بن گیا اور لامحالہ اس کا اثر حکومت کی روش پر بھی پڑا۔ گو اسلام کی بین الاقوامیت اپنی جگہ پر بدستور قائم رہی۔ لیکن عملاً عربوں نے آہستہ آہستہ اس بین الاقوامیت کو اپنے قومی دائرہ میں لے لیا۔ کیونکہ اس وقت اس کے بقا کی صرف یہی صورت ممکن تھی۔ اگر عرب اس کو اپنا قومی مسئلہ نہ بنا لیتے تو اسلام کی بین الاقوامیت مختلف عناصر کی کھینچا تانی کے ہاتھوں کبھی منڈھے نہ چڑھ سکتی۔

مولانا فرماتے ہیں کہ جب اسلام کی تحریک کی حفاظت عربوں نے اپنا قومی مسئلہ بنا لیا تو ظاہر ہے۔ اسلام سے پہلے قریش کے جس خاندان کے ہاتھ میں اقتدار تھا وہ برسرِ عروج ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ عربوں کی قومی حکومت کی قیادت بنو امیہ کو ملی۔ مولانا کے خیال میں بنو امیہ اور بنو ہاشم کا جھگڑا دو خاندانوں کا تھا۔ ہر خاندان یہ چاہتا تھا کہ عربوں کی زمامِ اقتدار اسے ملے۔ مادی حالات بنو امیہ کے حق میں تھے وہ کامیاب ہوئے اور بنو ہاشم ناکام رہے۔

امیر معاویہ کی حکومت مسلمان عربوں کی قومی حکومت کا بہترین نمونہ تھا۔ شاید بعض کے نزدیک امیر معاویہ اسلام کے بہت بڑے آدمی نہ ہوں۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ وہ مسلمان عربوں کے بہت بڑے آدمی تھے۔ مولانا نے کہا کہ ایک دفعہ عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا تھا کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ تو بڑے ہیں لیکن معاویہ بھی بڑے ہیں۔ کسی نے کہا کہ عمرؓ سے بھی بڑے۔ آپ نے فرمایا کہ ابوبکرؓ اور عمرؓ اور ہیں اور معاویہ کچھ اور ہے۔

عام طور پر عربوں کا رجحان بنو ہاشم کے مقابلہ میں امویوں کی طرف زیادہ

تھا اور اس کے اسباب ہیں۔ علوی خاندان رسالت میں ہونے کی وجہ سے اپنے آپ کو دوسرے عربوں سے ممتاز سمجھتے تھے۔ اس سلسلے میں مولانا نے ایک دلچسپ واقعہ سنایا۔ ایک دفعہ امام شافعیؒ یمن سے پکڑے آئے۔ ان کے خلاف یہ الزام تھا کہ وہ علویوں کے حامی ہیں اور عباسیوں کے خلاف۔ جب انھیں خلیفہ ہارون کے سامنے پیش کیا گیا تو انہوں نے فرمایا۔ امیرالمومنین! میری بات غور سے سنیئے۔ ایک شخص کے دو بھائی ہیں۔ ایک اسے بھائی کے برابر سمجھتا ہے اور دوسرا غلام۔ بھلا آپ ہی بتایئے کہ یہ شخص ان دونوں میں سے کس کو ترجیح دے گا۔ ہارون نے سن کر کہا کہ انہیں رہا کر دو۔

مسلمانوں کی ساری تاریخ میں آپ کو کہیں بھی عرب بحیثیت قوم علوی امارت کی حمایت کرتے نظر نہ آئیں گے۔ مامون کے عہد کا واقعہ ہے کہ جب وہ مرو میں تھا اور بغداد میں اس کی غیر موجودگی کی وجہ سے بڑی شورش پیدا ہو گئی تھی اور لوگ سمجھتے تھے کہ مامون ایک ایرانی وزیر فضل بن سہل کے ہاتھ میں محض کٹ پتلی ہے۔ چنانچہ اس کی وجہ سے سلطنت کے ہر حصہ میں بغاوتیں بھی اٹھ کھڑی ہوئیں۔ ان دنوں کا ذکر ہے کہ شام میں ایک عرب سردار نے بڑا زور پکڑ لیا تھا اور اس کی سرکوبی کے لیے دارالسلطنت سے جو بھی مہم بھیجی جاتی وہ ناکام رہتی۔ چنانچہ اس کا اقتدار تمام فلسطین اور شام پر ہو گیا۔ اب ضرورت تھی کہ اسے کوئی ایسا شرعی امیر مل جائے جس سے اس کے اقتدار کو جواز کی سند حاصل ہو سکے۔ اسے کسی اموی شہزادہ کو امیر بنانے کا مشورہ دیا گیا۔ اس نے جواب دیا کہ جن کے ہاتھ سے ایک دفعہ اقتدار جاتا ہے پھر

وہ دوبارہ اس اقتدار کو نہیں پایا کرتے۔ بعد میں علوی کو خلیفہ بنانے کی رائے دی گئی۔ عرب سردار نے کہا کہ میرا دماغ خراب ہو گیا ہے کہ ایک ایسے شخص کو امیر بناؤں۔ جو مجھے غلام اور خود کو آقا سمجھے۔ در اصل میں تو ماموں ہی کو مانتا ہوں۔ مجھے اگر اختلاف ہے تو اس کی موجودہ پالیسی سے ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ جب "السابقون الاولون" کا عہد ختم ہو گیا اور اسلام کی بین الاقوامی تحریک کو چلانے والی اُس وقت کوئی ایسی جماعت موجود نہ تھی جو سب قوموں کی نمائندہ ہوتی۔ بلکہ اس وقت تک تو عربوں کے سوا کسی دوسری قوم نے بحیثیتِ مجموعی اسلام کو قبول بھی نہ کیا تھا اور فرداً فرداً اگر کوئی غیر عرب گروہ اس میں شامل ہوا بھی تھا۔ تو حضرت عمرؓ کے واقعہ کے بعد اس سے اعتماد اٹھ گیا۔ ان حالات میں یقیناً عرب ہی اس تحریک کے محافظ اور علم بردار بن سکتے تھے۔ اس دور میں اسلام کی بین الاقوامی تحریک عام عربوں کے لیے قومی تحریک بن گئی اور اس کی حفاظت اور بقا، ان کی قوم کی موت اور زندگی کا سوال ہو گیا۔ مثلاً آج اس جنگ میں دیکھیے۔ جمہوریت کسی قوم کے لیے خاص نہیں ہے لیکن اس وقت برطانی قوم کے لیے جمہوریت ایک قومی مسئلہ بن گیا ہے۔ اب اگر برطانیہ والوں کو شکست ہو جائے تو ان کے ساتھ جمہوریت بھی فنا ہوتی ہے۔ چنانچہ برطانیہ والے بیک وقت اپنی قوم کے لیے بھی لڑ رہے ہیں اور جمہوریت کی حفاظت و بقا کے لئے بھی۔ بعینہٖ یہی روس کا حال ہے۔ اشتراکیت کسی معنی میں بھی اصولاً ایک قوم یا ملک کی تحریک نہیں لیکن ہٹلر نے روس پر جب حملہ کیا تو سٹالن نے روسیوں سے مادرِ وطن کے نام

سے لڑنے کو کہا اور اُن کو بتایا کہ نازی درندوں سے اپنے گھروں اور بال بچوں کو بچاؤ۔ کیونکہ اگر روس بچ گیا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اشتراکیت بچ گئی۔ بات یہ ہے کہ کوئی نظام محض خلا میں نہیں رہتا۔ وہ اس دنیا میں کوئی نہ کوئی عملی شکل اختیار کرتا ہے۔ چنانچہ جب اس عملی شکل پر زد آئے تو وہ نظام بھی خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ اس لیے اس عملی شکل کی حفاظت بعض دفعہ کل نظام کی حفاظت کے مرادف بن جاتی ہے۔

خلافتِ راشدہ کے بعد امویوں کا برسرِ اقتدار آنا حقیقت میں اسلامی اصولوں سے کسی قسم کی بغاوت نہ تھی۔ بلکہ اموی دَور، اسلام کی بین الاقوامی تحریک کے ارتقاء کی ایک لازمی کڑی کا حکم رکھتا ہے۔ مولانا کے خیال میں ہمارے تاریخ نگاروں نے بنوامیہ کے ساتھ انصاف نہیں کیا۔ اور بنوامیہ کے سیاسی مخالفوں نے بھی جو بعد میں اُن کے تخت و تاج کے وارث بنے، انہیں بدنام کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ پہلے ہم بھی بنوامیہ کے خلاف اپنے مؤرخوں کی باتیں پڑھ کر متاثر ہو جاتے تھے لیکن اب جو ہم نے دنیا کی انقلابی تحریکوں کا بغور مطالعہ کیا۔ اور ایک انقلابی تحریک کو جن جن مراحل میں سے گزرنا پڑتا ہے، ان کو جانا، تو ہم پر اموی دَور کی اصل حقیقت واضح ہو گئی۔ جس زمانے میں بنوامیہ کے خلفاء سلطنتوں کے مالک ہوئے، اس زمانے میں بادشاہ اپنے آپ کو اور اپنے خاندان کو مسئولیت سے بالا سمجھتے تھے۔ لیکن یہ عدم مسئولیت صرف شخصی اور نجی زندگی تک محدود ہوتی جہاں تک قوم اور ملک پر حکومت کا تعلق تھا، اس کے لیے ایک معیّن دستور اور قانون تھا

اور جو بادشاہ یا فرماں روا اس مسلّم دستور کی خلاف ورزی کرتا، اس کی سلطنت زیادہ دیر قائم نہ رہ سکتی۔ بدقسمتی سے ہمارے تاریخ نگاروں نے فرماں رواؤں کے ذاتی حالات اور خانگی زندگی کے واقعات کو تاریخ میں ضرورت سے زیادہ اہمیت دی۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تاریخ کی صحیح حیثیت ان کی نظروں سے اوجھل ہو گئی۔ مثال کے طور پر ہندوستان کے مغل شہنشاہ جہانگیر کو دیکھئے۔ وہ شراب کا بُری طرح سے رسیا تھا لیکن اس کے یہ معنی تو نہیں نکلتے کہ وہ سلطنت کے انتظام و انصرام سے بے پروا ہو گیا تھا۔ چنانچہ عدلِ جہانگیری آج تک ضرب المثل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ ہمارے مؤرخوں کو بادشاہوں کے پوست کندہ حالات کریدنے کی لت پڑ گئی تھی۔ اور اس سلسلے میں انہوں نے فرضی یا حقیقی روایات کا ایک طومار کھڑا کر دیا۔

مولانا کے نزدیک حضرت عثمانؓ کے آخری زمانے اور حضرت علیؓ کی خلافت کے دوران میں مسلمانوں میں جو خانہ جنگیاں ہوئیں ان کو یہ سمجھنا کہ وہ محض ایک یہودی مفسد یا چند بد طینت منافقوں کی سازشوں کا نتیجہ تھا، ٹھیک نہیں خود ہی انصاف فرمائیے کہ ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے کہ اسلام کا نظام سب سے برتر اور اعلیٰ ہے۔ اور جن بزرگوں نے اس نظام کو عملی شکل دی، وہ دنیا کے بہترین لوگ تھے۔ اگر یہ صحیح ہے اور ہم مانتے ہیں کہ یہ بالکل صحیح اور درست ہے تو کیسے ممکن تھا کہ ایک یہودی یا چند نابکار اس نظام کو اتنی آسانی سے درہم برہم کر دیتے۔ اگر بفرضِ محال یہ مان بھی لیا جائے تو لامحالہ یہ کہنا پڑے گا کہ اسلام کا نظام اور اس کے اوّلین کارفرما نعوذ باللہ اتنی صلاحیت بھی نہ رکھتے

تھے کہ اُن کا لگایا ہُوا پودا ایک معمولی سے جھٹکے کا مقابلہ کر سکتا۔ کسی نظام کی برتری اور اس کے نافذ کرنے والوں کی عظمت کی دلیل یہ ہوتی ہے کہ وہ نظام ان نافذ کرنے والوں کے بعد بھی قائم رہے اور صرف قائم نہ رہے بلکہ اور ترقی کرتا جائے، ورنہ تاریخ میں بارہا یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ کسی قوم میں کوئی غیر معمولی شخصیت پیدا ہوئی۔ اور اس نے ایک مختصر سی مدت میں قوم کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا۔ لیکن جونہی وہ شخصیت دنیا سے رخصت ہوئی، اس کے ساتھ اس کی حاصل کی ہوئی عظمت بھی ختم ہو گئی۔ خدا نہ کرے اگر تاریخ اسلام کے ان نظریات کو مان لیا جائے جو آئے دن ہمارے بڑے بڑے "ارباب علم و فضل" پیش کرتے ہیں اور اپنے ان نظریات کی بنا پر دنیا سے یہ حسن ظن رکھتے ہیں کہ وہ اُن کے نظام کو سب نظاموں سے افضل اور مفید تر مان لے گی۔ جو بقول ان کے صرف تیس برس تک ٹھیک طرح چلا، اور جس کے ان تیس برسوں کے بھی آخری دس (۱۰) سال آپس کی لڑائیوں اور خون ریزیوں میں گزرے تو اسلام کے ساتھ اس سے بڑھ کر کیا دشمنی ہوگی۔

مولانا فرماتے ہیں کہ Civil War یا خانہ جنگی ہر انقلاب کا ایک لازمی نتیجہ ہوتا ہے۔ بات یہ ہے کہ انقلاب کے ہنگامے میں ہر مزاج اور ہر رجحان کے آدمی باہم مل جاتے ہیں۔ ان کا یہ اتحاد داخلی سے زیادہ خارجی اسباب کی بنا پر ہوتا ہے۔ انہیں چونکہ مخالف طاقتوں کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے اور مثل مشہور ہے کہ دوسروں کی دشمنی اور عداوت ناہم جنسوں کو بھی اکٹھا کر دیتی ہے۔ چنانچہ ہر خیال کے آدمی جن کا نصب العین انقلاب ہوتا ہے، اس جماعت میں شریک ہو جاتے ہیں۔ انقلاب کی کشمکش میں جہاں ہر شخص کو مرنے

مارنے کے سوا اور کوئی کام نہیں ہوتا۔ طبیعتوں کے یہ اختلافات زیادہ ابھر نہیں پاتے اور جماعت میں یک جہتی قائم رہتی ہے۔ لیکن جونہی مخالف قوتیں ختم ہو جاتی ہیں اور سامنے کوئی فوری اور سخت خطرہ نہیں رہتا۔ تو پھر دبے ہوئے جذبات ابھرتے ہیں۔ شروع شروع میں نظری اختلافات ہوتے ہیں۔ پھر ہر خیال کا ایک گروہ بن جاتا ہے اور آخر نوبت یہاں تک پہنچتی ہے کہ خود انقلابی جماعت آپس میں پھٹ جاتی ہے۔ اور دوسروں سے لڑنے کے بجائے یہ باہم گر لڑنے لگ جاتے ہیں۔ دنیا میں جہاں بھی انقلاب ہوا۔ ہمیشہ ہنگامۂ انقلاب کے سرد پڑتے ہی وہاں خانہ جنگی شروع ہو گئی۔ یہ خانہ جنگی انتشار یا زوال کی علامت نہیں ہوتی بلکہ اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ ایک کام کرنے کے متعلق مختلف رائیں ہو جاتی ہیں۔ اب اگر ہر رائے کو مان لیا جائے تو جماعت کا شیرازہ بکھر جائے گا۔ اس لیے ضرورت پڑتی ہے کہ ایک رائے والے اقتدار کی باگ ڈور سنبھالیں۔ لیکن دوسرا فریق بھی اپنی رائے کو صحیح سمجھتا ہے۔ اور دوسرے کی دلیل و منطق سے وہ قائل نہیں ہوتا۔ اس لیے لازمی طور پر تلوار سے معاملہ کو نمٹانا پڑتا ہے۔ پارلیمنٹری نظام میں یہ جھگڑا عام انتخاب کے ذریعے طے ہو جاتا ہے اور تلواروں کے بجائے ووٹوں سے جمہور فیصلہ کر دیتے ہیں کہ کونسا فریق برسر اقتدار ہو۔ ہارنے والی جماعت اس فیصلے کو تسلیم کر لیتی ہے لیکن غالب فریق شکست خوردہ جماعت کو خارج از بحث نہیں کر دیتا۔ بلکہ اس کو شریک حکومت بناتا ہے، اس سے مشورے لیتا ہے۔ اور بعض دفعہ اگر ان کا مشورہ صحیح سمجھے تو اسے قبول بھی کر لیتا ہے۔ ہارنے والی جماعت

غالب فریق کی حکومت صرف اس لیے تسلیم کر لیتی ہے کہ اسے یہ امید ہوتی ہے کہ سال، دو سال یا پانچ سال کے بعد ہم پھر جمہور سے استصواب رائے کر سکتے ہیں اور کچھ بعید نہیں کہ اب کے ہم غالب آئیں۔

لیکن یہ یاد رہے کہ پارلیمنٹری نظام صرف امن وامان اور عام حالات ہی میں چل سکتا ہے۔ اس کے برعکس کسی انقلاب کا ہونا خود اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ ملک کے حالات غیر معمولی تھے۔ اس لیے باتوں اور ووٹوں کی بجائے تلواروں سے کام لینا پڑا۔ اس سے کہیں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ انقلابی طبعاً خون آشام ہوتے ہیں۔ آپ کو سن کر تعجب ہوگا کہ وہ لوگ جن کو اپنی دعوتِ انقلاب کے سلسلے میں تلوار چلانی پڑی، ان میں اکثر ایسے تھے جو بڑے رقیق القلب تھے۔ وہ بچوں کے ساتھ ہوتے تو بالکل معصوم بچے بن جاتے۔ وہ طبیعت کے بے حد نرم اور مزاج کے بڑے ٹھنڈے ہوتے۔ لیکن ہوا یہ کہ ان کے زمانے کے لوگ دلیل کے بجائے محض تلوار کو حکم اور پنچ مانتے تھے۔ چنانچہ ان بزرگوں کو مجبوراً تلوار بے نیام کرنی پڑی۔ اور جب انقلاب میں تلوار چلی اور تلوار ہی حکم ٹھہری تو ظاہر ہے انقلاب کے بعد خود انقلابی جماعت میں جو اختلاف ہوگا۔ اس کا فیصلہ بھی تلوار سے کیا جائے گا۔ حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، امیر معاویہؓ اور اس عہد کی دوسری لڑائیاں دراصل دو رائوں کا تصادم تھا۔ عام حالات ہوتے تو دونوں جماعتوں میں ووٹوں کے ذریعہ فیصلہ ہو جاتا۔ لیکن وہ زمانہ اور تھا۔ ہر شخص شمشیر بند تھا اور اس کی رائے کا اظہار شمشیر ہی سے ہوتا تھا۔

بے شک رسول اللہ صلعم کے بڑے ممتاز اور قریبی صحابہ میں تلوار چلی۔ اور

دونوں طرف سے بے دریغ خون بہایا گیا۔ اسلام کے مخالف اس پر ہنستے ہیں۔ اور جو مسلمان ہیں، وہ اس کی عجیب عجیب تاویلیں کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں رسول اللہ کی پیش گوئیاں بیان کرتے ہیں۔ دبی زبان سے کچھ کہتے ہیں۔ تو بعد میں جو بات کہی تھی، اسے ان کہی بنانے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اگر اسلام کو ایک انقلابی تحریک کی نظر سے دیکھا جائے تو سارے معاملات واضح ہو جاتے ہیں۔ کسی کو برا بھلا کہنے کی ضرورت بھی نہیں پڑتی اور دل میں کچھ اور، اور زبان اور قلموں سے کچھ اور کہنے اور لکھنے کی بھی حاجت نہیں رہتی۔

مولانا فرماتے ہیں کہ ایران، شام اور مصر فتح کرنے اور کسریٰ کو ختم اور قیصر کو ایشیائی مملکت سے محروم کرنے کے بعد عربوں کا انقلابی جوش قدرے ٹھنڈا پڑ گیا تھا۔ اب حالت یہ تھی کہ ایک بدو مدینے سے اونٹ پر سوار ہوتا۔ تو اسلامی سلطنت کی آخری حد تک پہنچتے پہنچتے اس کا دم ختم ہو جاتا۔ پہلے عرب اپنے آپ کو مخالف قوتوں میں گھرا ہوا پاتے تھے۔ اور ہر طرف ان کے ایسے دشمن بھی موجود تھے جن کا سر کرنا ضروری تھا۔ چنانچہ قدرتی طور پر اس زمانے میں ان کی طبیعتوں کا انقلابی رجحان پورے عروج پر تھا۔ لیکن جب انہیں اتنی بڑی سلطنت مل گئی اور ان کے سامنے کوئی فوری خطرہ بھی نہ رہا تو ظاہر ہے اس جوش و خروش میں بھی کمی آگئی۔ مولانا کے نزدیک اگر عربوں میں اس وقت واقعی انقلاب کا پہلا سا زور ہوتا تو حضرت علی جیسا اولوالعزم خلیفہ کبھی ناکام نہ رہتا۔

جب کوئی قوم انقلاب کی اس منزل پہ پہنچتی ہے تو اس کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ وہ نئے حالات کے مطابق اپنے لائحہ عمل کو نیا رنگ دے۔ شروع شروع میں تو قوم کے سارے کے سارے فرد انقلاب کے سپاہی ہوتے ہیں۔ اور اگر کسی سبب سے حرب و ضرب کا سلسلہ رک جائے تو ان میں آپس میں لڑائیاں چھڑ جاتی ہیں۔ حضرت عثمان کے زمانے میں یہی ہوا۔ امیر معاویہ نے اس بات کو سمجھا۔ انہوں نے اس انقلاب کو قومی شکل دے دی اور عرب بحیثیت قوم اس کے حامل اور محافظ بن گئے۔ چنانچہ امیر معاویہ نے دمشق کو پایۂ تخت بنایا۔ اپنا بحری بیڑہ بنیاد کیا اور عربوں کو نئی فتوحات کی طرف متوجہ کر دیا۔ امیر معاویہ کی اس سیاست اور دانش مندی کا نتیجہ تھا۔ کہ وہ عرب جو آپس میں لڑ لڑ کر فنا ہو رہے تھے بیس سال تک پھر متحد و متفق ہو گئے۔ اور خشکی و تری میں اُن کی فوجیں اور آگے بڑھتی چلی گئیں۔

ہم نے بنو امیہ کی غلطیوں کو تو خوب اُچھالا۔ لیکن ان کی حکومت کی جو اچھائیاں تھیں، ان کو اعتراف کرنے میں بخل سے کام لیا۔ بے شک امویوں نے اسلامی حکومت کو قومی اور عربی رنگ دیا تھا لیکن انہوں نے اسلام کے بین الاقوامی فکر کو اپنی قومی حکومت کے تابع نہ بنایا۔ چنانچہ عہد اموی میں اسلام کا سیاسی مرکز دمشق تھا لیکن ذہنی اور علمی مرکز مدینہ ہی رہا۔ دوسرے لفظوں میں اسلامی فکر کی بین الاقوامیت بحال رہی بے شک حکومت میں غیر عربوں کو خواہ وہ مسلمان ہی ہوتے، شریک نہ کیا جاتا۔ اور عربوں کے حکمران طبقے غیر عربی

مسلمانوں کو ایک حد تک نفرت کی نگاہ سے بھی دیکھتے اور اگر موقعہ ملتا تو انہیں ذلیل بھی کرتے۔ عراق کے مشہور والی حجاج کا واقعہ ہے کہ اسے خبر ملی کہ ایک غیر عرب مسلمان نے ایک عرب عورت سے شادی کر لی ہے۔ وہ پکڑ منگوایا گیا۔ اس کی داڑھی مونچھ مونڈھ کر گدھے پر سوار کیا اور اسے سارے شہر میں گھمایا اور اعلان کیا کہ یہ سزا ہے جو غیر عرب ہو کر عربوں کی برابری کرے۔ بعض عرب والی تو یہاں تک کرتے تھے کہ اگر غیر عرب مسلمان ہو جاتے تو ان کو جزیہ دینے پر مجبور کیا کرتے۔

ایک طرف تو حکمران طبقوں کا یہ وطیرہ تھا۔ اور دوسری طرف اسلام کے اثرات رنگ، نسل اور خاندان کے ان غلط امتیازات کو مٹا رہے تھے۔ سیاست وقت عرب اور غیر عرب کی تفریق پیدا کرتی۔ اور علم اور مذہب اس تفریق کی بنیادوں کو اندر ہی اندر سے کھوکھلا کرتا جاتا۔ یہ صحیح ہے کہ اموی حکومت کے ایوانوں میں غیر عرب مسلمانوں کو بار نہ ملتا تھا۔ لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ حکومت کے علاوہ جماعتی اور تمدنی زندگی کے جتنے بھی ادارے تھے، ان سب میں غیر عربی مسلمان پیش پیش تھے۔ اور جمہور ان کی بڑی عزت اور احترام کرتے تھے۔ اسی زمانے کی بات ہے کہ حضرت حسن جو بصری کے نام سے تاریخ میں مشہور ہیں اور وہ غیر عرب تھے، اپنی تقریروں میں اموی حکومت پر نکتہ چینی کرتے۔ ہزاروں کا مجمع ہوتا۔ اور کسی کی مجال نہ تھی کہ ان کی اذیت کے درپے ہوتا۔ ایک موقع پر یزید بن مہلب نے اموی خلیفہ سے بغاوت کی۔ تمام اہل عراق نے اس کا ساتھ دیا۔ حضرت حسن بصری سے پوچھا گیا۔ فرمانے لگے کہ کل تک تو یہ شخص بنو اُمیہ کا

نام لے کر ہم پر ظلم کرتا تھا اور آج ہمیں ان کے خلاف لڑنے کو کہتا ہے اور انہیں ظالم بتاتا ہے۔ یہ بات مشہور ہوئی تو کسی نے یزید بن مہلب سے کہا کہ اگر اجازت ہو تو میں ان کا صفایا کر دوں۔ یزید نے کہا کہ خبردار ایسا نہ کرنا۔ یہ ہزاروں کی جماعت جو میرے ارد گرد جمع ہے تتر بتر ہو جائے گی۔

ہشام یا شاید کسی اور اموی خلیفہ کا ذکر ہے کہ اس نے اپنے ایک مصاحب سے پوچھا کہ اس وقت بصرہ کا سب سے بڑا عالم کون ہے۔ مصاحب نے اس کا نام لیا۔ خلیفہ نے پوچھا وہ عرب ہے یا غیر عرب؟ وہ غیر عرب تھا۔ پھر پوچھا کہ کوفہ میں کون سا بڑا عالم ہے۔ پھر فسطاط، یمن، مکہ، مدینہ اور دمشق کا پوچھا۔ راوی کا بیان ہے کہ ان تمام شہروں کے سب سے ممتاز اہل علم غیر عربوں میں سے تھے۔ خلیفہ ایک ایک کا نام پوچھتا۔ اور جب معلوم ہوتا کہ وہ غیر عرب ہیں تو جز بز ہوتا۔ مصاحب کہتا ہے کہ آخری شہر کا ذکر آیا۔ تو گو میں نام تو ایک غیر عرب کا لینا چاہتا تھا لیکن جب خلیفہ کی برہمی دیکھی تو میں نے عمداً دوسرے عالم کا نام لے دیا۔ خلیفہ نے اس کے متعلق پوچھا تو میں نے بتایا کہ وہ عرب ہے۔

ان مثالوں سے پتہ چلتا ہے کہ اموی نظامِ حکومت ایک طرف تو غیر عربی مسلمانوں کو پس پشت ڈالنے کی کوشش کرتا تھا اور دوسری طرف اس نظام سے بالواسطہ عام زندگی میں غیر عربی مسلمانوں کو غیر معمولی اہمیت اور قوت حاصل ہو رہی تھی۔

غرض اموی حکومت کی سیاست تو بے شک عربی امتیاز کو لیے ہوئے تھی لیکن اس سیاست سے جو عملی نتائج مترتب ہوئے، وہ مفتوح قوموں کے

حق میں بے حد مفید تھے۔ عربی فتوحات نے مفتوحہ ملکوں کی قوموں کے اوپر کے طبقوں کو جن کے بار کے تلے ان کے عوام بڑی طرح کچلے جا رہے تھے، ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا۔ نیز جہاں جہاں عرب فاتح گئے، ان کے ساتھ اسلام بھی گیا۔ فتوحات کا سیلاب تو آیا اور گزر گیا۔ لیکن اسلام کے عقائد جس جس زمین میں پہنچے، وہاں کے لوگوں کی ذہنی اور جماعتی زندگیوں کو بدلتے چلے گئے۔ پہلے کے مذاہب جو بے جان اور بے روح کھلونے بن چکے تھے۔ اسلام کے فکری طوفان کے سامنے خس و خاشاک کی طرح بہہ گئے۔ پرانی دنیا اپنی تمام فرسودگیوں کے ساتھ رخصت ہوئی اور تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔

اسلام نے اس وقت کی دنیا کو کلیسا پایا تھا۔ اور اس کی کیا کایا پلٹ کر دی۔ اسلام کے اس زریں کارنامے کی صدائے بازگشت دوسروں کی زبان سے سنیئے۔ ایم این رائے اپنی کتاب میں لکھتے ہیں "اپنی تاریخ کے ابتدائی دور میں وہ ایک آواز تھی، جس نے عرب قبائل کو متحد کر دیا۔ کچھ ہی عرصہ کے بعد اس سیاسی اور مذہبی مرکزیت کے جھنڈے تلے سلطنت روما کے وہ تمام ایشیائی و افریقی صوبے آ گئے۔ جو قدیم متزلزل نظام سے نکلنا چاہتے تھے۔ عیسائیت میں نہ تو اگلا سا جوش تھا اور نہ اس کی انقلابی اہمیت ہی باقی تھی۔ وہ اپنے کمزور کندھوں پر خانقاہیت کا پشتارہ لیے کانپ رہی تھی۔ ایسے نازک وقت میں عربستان سے امید کی کرن پھوٹی۔ اسلام کی نادار بظاہر خدا کی خدمت کے لیے بلند ہوئی، لیکن درحقیقت اس نے ایک ایسے ترقی پسند سماجی اور مذہبی نظام کا سنگِ بنیاد رکھا جس نے تمام فرسودہ

خیالی، توہم پرستی اور قدیم مذاہب کو موت کی گہری نیند سُلا دیا۔

اسلام کی اس انقلاب آفرینی کا ذکر کرتے ہوئے فرانس کا مشہور اجتماعی مصنّف موسیو لیبان لکھتا ہے:

"اسلامی تہذیب کی تاریخ میں یہ نہایت اہم واقعہ ہے۔ اور اس زمانہ کی عربی تہذیب کے اثر اور اس کی اہمیت کا غالباً سب سے اہم اور قطعی ثبوت تھی۔ ایرانی بازنطینی اور قبطی سب ایک لاعلاج کاہلی کا شکار ہو رہے تھے۔ اور اس قابل نہ تھے کہ از خود زمانے کی ترقی کا ساتھ دے سکیں۔ عربوں سے ربط و ضبط پیدا ہونے کی وجہ سے ان کی سستی دُور ہو گئی اور ان میں ایک نئی طرح کی ذہنی بیداری پیدا ہو گئی۔"

بدقسمتی سے ہماری تاریخ نے تیغ آزماؤں کے کارناموں پر بہت زور دیا۔ یا حکمراں طبقوں کی غلط کاریوں اور کوتاہیوں کو اُچھالنے کی طرف سے ضرورت سے زیادہ توجہ رکھی لیکن اسلامی انقلاب سے جو شاندار اور دور رس نتائج برآمد ہوئے، ان کی تحقیق نہ کی۔ اُموی تلواریں مشرق میں ہندوستان، افغانستان، ترکستان، خراسان اور ایران اور اُدھر مغرب میں فرانس کی حدود تک عربی نفوذ اور اقتدار کے لیے راستہ صاف نہ کرتیں تو ان ممالک میں اسلام کو کیسے بار ملتا۔ سچ پوچھیے تو ان فتوحات کی وجہ سے ہی ایسے حالات پیدا ہو سکے کہ پس ماندہ انسانیت کو نئی زندگی سے متمتع ہونے کا موقع ملا۔" اس وقت دُول فارس و روما کے کھنڈر صاف کرنے کی ضرورت تھی۔ تاکہ ایک نیا سماجی نظام نئے خیالات اور مقاصد کی شمع لے کر اٹھے اور تیرہ و تار دنیا میں علم کا نور پھیلائے۔ مجوسی

تصوف کے گندے توہمات اور یونانی کلیسا کے ناگفتہ بہ ماحول نے فارس اور بزنطینی ممالک کے عوام کو ذہنی پستی اور اخلاقی کمزوریوں کے قعرِ مذلت میں پھینک دیا تھا۔"

بنو امیہ کی عربی حکومت نے ایک تو دُول فارس و روما کے کھنڈرات کو صاف کرنے کا کام بڑی خوش اسلوبی سے سرانجام دیا۔ دوسرے اپنی فتوحات سے اسلام کے بین الاقوامی پیغام کو عام بھی کیا۔ اس طرح مفتوح قومیں اسلام سے متعارف ہوئیں۔ اور ان کا اثر یہ ہوا کہ یہی قومیں ایک صدی کے اندر اندر اس قابل ہو گئیں کہ عرب ان کو اپنے ساتھ حکومت میں برابر کا شریک کرنے پر مجبور ہو گئے۔ موسیو لیبان کے الفاظ میں "خون ریزی کے اس گرداب میں نئے تمدن کا بیج جو ایک قدیم سرزمین میں بویا گیا تھا، از سرِ نو پھوٹتا ہے۔ اور جب طوفان تھم جاتا ہے تو امویوں کا ستارہ غروب ہوتا ہے۔ اور عباسیوں کے کوکب اقبال کی درخشانی سے افق روشن ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ دیکھنے والوں کی آنکھیں عظمت و جلال کے ایک شاندار منظر سے دوچار ہوتی ہیں۔"

مولانا نے اموی سلطنت کے متعلق ایک دفعہ فرمایا کہ خلافت راشدہ کے بعد مسلمان عربوں کی اس قومی سلطنت کو میں دنیا کی بہترین سلطنت مانتا ہوں۔ ہمارے نزدیک بہترین حاکم یا تو خلیفہ راشد ہوتا ہے یا سلطان عادل۔ خلیفہ راشد صرف قانون کو حاکم مانتا ہے اور سلطان عادل اپنی قومی طاقت سے انصاف کرتا ہے۔ جب خاندانی بادشاہت ہوتی ہے تو سارے حکمران کبھی ایک سے نہیں ہوتے۔ ایک عادل ہوگا، تو اس کا جانشین غیر عادل۔ اور پھر ممکن ہے کہ

ایک عادل تخت پر بیٹھ جائے۔ ولید بن عبدالملک نے کہا تھا کہ داؤد و سلیمان علیہما السلام کی حکومت شام میں رہی۔ وہ نبی تھے۔ اس سے قطع نظر کر لو۔ پھر میری حکومت کا ان کی حکومت سے مقابلہ کرو۔ اور دیکھو، کوئی اندھا نہیں جس کے لیے میں نے عصاکش مقرر نہ کیا ہو۔ کوئی بھوکا اور بیمار نہیں ہے جس کو کھانا اور دوا نہ پہنچتی ہو۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ ایک عرب بادشاہ کی حکومت ہے۔ خلیفہ راشد کی خلافت نہیں خلیفہ راشد کی حکومت نمونہ کی حکومت ہے۔ اس کی نظیر پھر مسلمان پیدا نہیں کر سکتے۔ مگر قریش کے یہ بادشاہ بھی انسانی اجتماع کی ضرورتوں کو نظر انداز نہیں کرتے تھے۔

اسلام کے عالمگیر انقلاب کی دوسری منزل یہاں ختم ہوتی ہے اور عباسیوں سے اس کے تیسرے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ پہلے دور میں قریش سارے عرب کو اپنے جھنڈے تلے جمع کرتے ہیں۔ دوسرے دور میں قریش اور عرب مل کر دنیا کے ایک رقبہ کو اسلام کے زیر اثر لے آتے ہیں۔ عباسی دور آتا ہے تو عرب اور غیر عرب مسلمان مل جل کر حکومتیں قائم کرتے ہیں۔ گو ان میں اخلاقی سیادت عربوں کے ہاتھ میں رہتی ہے۔ "لیکن زندگی کے دوسرے شعبوں پر غیر عرب چھا جاتے ہیں۔ آہستہ آہستہ عربوں کا اخلاقی اقتدار بھی کم ہوتا جاتا ہے اور ایک وقت ایسا آتا ہے کہ ایرانی اور ترکی قومیں اسلام کے بین الاقوامی مرکز کی مالک بن جاتی ہیں۔ اور عربوں کی حیثیت دوسرے درجہ کی ہو جاتی ہے۔

دمشق خالص عربی قوموں کا مرکز تھا۔ بغداد میں عرب امیر اور ایرانی وزیر تھے۔ ایرانیوں نے بغداد کی عباسی خلافت کے زیر تربیت حکومت کی صلاحیت

اپنے اندر پیدا کی۔ شروع شروع میں تو ایرانی دبے رہے۔ اگرچہ عباسیوں نے ان کی مدد سے ہی امویوں کو خلافت سے برطرف کیا تھا۔ لیکن ابتداء کے چند عباسی خلفاء نے عربی سیادت کو برقرار رکھنے کی بڑی کوشش کی۔ چنانچہ منصور، مہدی، ہادی اور ہارون نے جب بھی انہیں موقع ملا، اپنے ایرانی وزراء اور امراء کو جو سلطنت میں بڑے دخیل اور صاحب اقتدار تھے، بے دریغ قتل کرا دیا۔ اور ایران کے قدیم افکار جو اسلام پر غالب آنے یا اسے اپنے رنگ میں رنگنے کے لیے سر اٹھا رہے تھے، بڑی سختی سے کچلا۔ لیکن مامون کا، جس کی ماں ایرانی تھی اپنے بھائی امین کے مقابلہ میں کامیاب ہونا دراصل عربوں کے خلاف ایرانی عنصر کی فتح تھی۔ اس عہد میں عباسی خلافت کی فوج میں عربوں کا وجود بھی برائے نام رہ گیا۔ مامون کے بعد معتصم اور واثق کا زمانہ آیا تو ترک جنہیں ہم تمدنی اعتبار سے ایرانی ہی کہتے ہیں، خلافت عباسی کے سیاہ و سفید کے مالک ہو گئے۔ مامون نے اپنے عہد خلافت میں غیر عرب مسلمانوں کو حکومت کا اہل پا کر انہیں سلطنت کے بڑے بڑے عہدے بھی دیئے۔ اور بعض کو صوبوں میں مستقل حکومتیں بھی عطا کیں۔ اسی زمانے سے عباسی خلافت کے ماتحت شرق و غرب میں نیم آزاد سلطنتیں بننا شروع ہوتی ہیں، جو اپنے اندرونی معاملات میں تو مستقل تھیں لیکن حاکمیت اعلیٰ عباسی خلفاء ہی کی تسلیم کرتی تھیں۔ چنانچہ مشرق میں بخارا، غزنی اور بعد میں دہلی کی سلطنتیں وجود میں آئیں اور ادھر مغرب میں مصر اور مراکش کی حکومتیں بنیں۔

مولانا فرماتے ہیں کہ اس طرح تقریباً پانچسو برس اسلام کی مرکزی قوت عرب اقوام کے ہاتھ میں رہی۔ ان اقوام کی امامت قریش نے کی۔ اس کے بعد

"آخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ" کا زمانہ آتا ہے اور عربوں کے بجائے یہ لوگ اسلام کی بین الاقوامیت کے محافظ اور سرپرست بنتے ہیں۔ مولانا کا کہنا یہ ہے کہ اگر اسلام کو صرف عربی اقوام تک محدود کر دیا جائے۔ تو غیر عرب مسلمان اقوام نے جو بڑی بڑی سلطنتیں بنائیں، وہ اسلامی اجتماع پر ایک ذیل بن کر رہ جائیں گی۔ لیکن اگر بعثت محمدیؐ کی دونوں حیثیتیں یعنی قومی اور عمومی ملحوظ رہیں تو قرآن کے مقاصد پورا کرنے والے عرب اور ان کے بعد عجم ایک ہی درجہ پر آ جائیں گے۔ بے شک عرب اس اجتماعی تحریک کے امام ہیں۔ انھوں نے سب سے پہلے قرآن کی اجتماعیت کو دنیا میں کامیاب کر کے دکھایا۔ وہ قیامت تک انسانی نسلوں کے لیے قرآن کی اجتماعیت پر عمل کرنے کے لیے نمونہ کا کام دیں گے۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ عربوں کی مرکزی حکومت کمزور ہونے سے اسلام ختم ہو گیا۔

حاشا و کلا ہمارا مقصود یہاں کسی قسم کا مقابلہ کرنا نہیں ہے اور نہ کسی طرح کی مشابہت ثابت کرنے کی غرض ہے لیکن تاریخ اسلام کے ان ادوار کو

لہ سورۂ جمعہ میں ارشاد ہوتا ہے "هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ" (ترجمہ) وہی ہے جس نے ان پڑھوں میں ان ہی میں سے ایک رسول مبعوث کیا۔ وہ ان کو اس کی آیتیں پڑھ کر سناتا ہے اور ان کا تزکیہ کرتا ہے اور انہیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے اور اس سے پہلے وہ صریح گمراہی میں تھے اور اس رسول کو مبعوث کیا، ان میں سے دوسروں کے لیے بھی جو ابھی ان سے نہیں ملے۔

سمجھنے میں اس زمانہ کی ایک اور بین الاقوامی تحریک سے بڑی مدد مل سکتی ہے خوش قسمتی سے یہ تحریک ہمارے سامنے اٹھی، اُبھری اور پھیلی اور مختلف مراحل سے گزری ہے۔ اس لیے اس کا تجزیہ کرنا اور اس کا صحیح جائزہ لینا زیادہ مشکل نہیں۔ ہماری مراد یہاں اشتراکیت کی تحریک سے ہے۔

اشتراکیت اپنے اصول و مبادی کے اعتبار سے خالص بین الاقوامی تحریک ہے۔ اس کا مقصد صرف ایک قوم کو اشتراکی بنانا نہیں، بلکہ ایک اشتراکی تلا اس دن کی تمنا رکھتا ہے جب ساری دنیا اشتراکیت قبول کر لے گی۔ طبقات کی موجودہ تقسیم مٹ جائے گی۔ اور روئے زمین پر انسانوں کا صرف ایک ہی طبقہ نظر آنے گا۔ یہ ہے مشن جو اشتراکیت کے داعیوں کے پیش نظر ہے۔

عہدِ حاضر میں لینن اسی عالمگیر انقلاب کا نقیب تھا۔ روس میں انقلاب کے کامیاب ہونے کے بعد اشتراکیت کی مرکزی جماعت تھرڈ انٹرنیشنل یا کومنٹرن کا صدر مقام ماسکو بنا۔ ماسکو سے انقلاب کی موجیں اٹھ اٹھ کر زمین کے طول و عرض میں پھیلیں لیکن روس کے سوا انقلاب کو کسی اور ملک میں پورا اقتدار حاصل نہ ہو سکا بلکہ اُلٹا دُنیا کی بڑی بڑی سلطنتیں اس انقلاب کو ختم کرنے کے درپے ہو گئیں۔ چنانچہ ان زبردست دشمنوں کی شہ اور مدد پا کر خود روس کے اندر انقلاب دشمن جماعتیں بن گئیں اور ملک میں خانہ جنگی شروع ہو گئی۔ اشتراکی لیڈروں نے بڑی خون ریزی کے بعد حالات پر قابو پایا۔ اور لینن نے انقلاب کو روس کی سرزمین میں مضبوط اور پائدار بنانے کے لیے اشتراکیت کے عمومی اصولوں میں تھوڑی سی تبدیلی بھی گوارا کر لی۔ تاکہ عام روسیوں کو اشتراکیت کے اپنانے میں

کامیابی ہو سکے۔

لینن کا انتقال ہوا، تو روس میں اشتراکیوں کے قدم جم چکے تھے۔ لینن کے بعد دو جماعتیں ہو گئیں۔ ایک جماعت کہتی تھی کہ ہمیں دوسرے ملکوں میں اشتراکیت کی نشر و اشاعت اور دوسری قوموں کو اشتراکی بنانے کا کام زور شور سے کرنا چاہیئے اگر ہم نے ادھر سے توجہ ہٹالی اور دوسرے ملکوں کے مزدوروں کو اپنے ساتھ ملانے کی فی الفور کوشش نہ کی، تو نتیجہ یہ ہو گا کہ ان ملکوں کی سرمایہ دار سلطنتیں جو ہمیں مٹانے پر تلی بیٹھی ہیں ہمیں اور ہماری تحریک کو پھلنے پھولنے کا موقع نہ دیں گی۔ ضرورت ہے کہ سارا زور تحریک کے بین الاقوامی پہلو پر صرف کیا جائے۔ نیز ان کا یہ کہنا تھا کہ اگر اشتراکی روس کے تعمیری کاموں میں لگ گئے، تو یہ کام اتنا بڑا ہے کہ ہماری ساری انقلابی طاقت اسی کام میں صرف ہو جائے گی۔ اور اگر ہم نے انقلابی جذبہ کھو دیا تو آگے چل کر باہر کی انقلاب دشمن سلطنتیں اس نئی ریاست کو فنا کر دیں گی۔

دوسری جماعت کہتی تھی کہ عالمگیر انقلاب کی کوششیں بار آور نہیں ہوتیں، اور نہ مستقبل قریب میں ان کے بار آور ہونے کی زیادہ امید ہے۔ اگر ہم نے ملک کی تعمیر کی طرف توجہ نہ کی اور اپنی تمام جد و جہد دوسرے ملکوں کے لیے وقف کر دی تو اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ نہ دوسرے ملکوں میں انقلاب ہو گا اور نہ ہمارا ملک مضبوط ہو کر خارجی حملوں سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ سکے گا۔ مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ اشتراکی اصولِ حیات کو ایک ملک میں عملی جامہ پہنایا جائے تاکہ یہ دوسروں کے لیے ایک نمونہ کا کام دے۔ اور اگر کوئی سرمایہ دار سلطنت ہمارے در پئے آزار ہو

تو اشتراکیت کے اس مرکز میں اتنی جان ہونی چاہیئے کہ وہ اپنی حفاظت کرے اور رجعت پسند طاقتوں کو نیچا دکھا سکے۔ سٹالن اس گروہ کا سردار تھا جو روسی ہے۔ اور ٹراٹسکی جو یہودی ہے، بین الاقوامی سرگرمیوں کو مقدم رکھنے کے حق میں تھا۔ سٹالن کامیاب ہوا اور دوسری جماعتوں کے لیڈروں کو ایک ایک کرکے قتل کر دیا گیا۔

عجیب بات یہ ہے کہ ٹراٹسکی کا حصہ روسی انقلاب میں سٹالن سے کہیں زیادہ تھا۔ اور ٹراٹسکی کے ساتھ جن کو بعد میں ایک ایک کرکے موت کے گھاٹ اتارا گیا، انقلاب کے بڑے نامی گرامی ارکان تھے۔ لیکن یہاں دو مستقل رائوں میں تصادم تھا۔ ہر فریق سمجھتا تھا کہ اگر دوسرے فریق کی رائے پر عمل ہوا تو اس سے اشتراکی تحریک کو ناقابل تلافی نقصان پہنچے گا۔ اشتراکی جماعت کی اکثریت نے جو ظاہر ہے کہ روسی تھے اور سٹالن کے لائحہ عمل سے انہیں فائدہ پہنچا تھا، سٹالن کا ساتھ دیا۔ اور ٹراٹسکی اور اس کے معاون جو بلند نصب العین رکھنے والے لوگ تھے، روسی اشتراکیوں کو اپنا ہم رائے نہ بنا سکے۔

مختصراً مارکس کی اشتراکیت خالص نظری تھی اسے کسی خاص قوم یا مخصوص ملک سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ وہ اسے سب مظلوم انسانوں کے روگوں کا علاج بتاتا تھا اور اس سلسلے میں اس نے نسخہ بھی تجویز کیا۔ لینن نے چونکہ اس نسخہ کو ایک خاص ملک اور خاص ماحول میں برتا، اس لیے اس کو وہاں کے لوگوں کے مزاج اور حالات کے مطابق اس نسخہ میں تھوڑی سی تبدیلی بھی کرنی پڑی۔ لیکن یہ تبدیلی اس کے اور اس کے ساتھیوں کے نزدیک اشتراکیت کے بنیادی اصولوں میں تبدیلی نہ تھی۔ بلکہ اس کا مقصد صرف یہ تھا کہ اشتراکیت ماحول کی ان وقتی مشکلات کو صلح وصفائی سے طے

کر کے اپنے اصل نصب العین کی طرف قدم بڑھا سکے۔ سٹالن آیا تو اسے تمام روسی زندگی کو اشتراکیت کے ساتھ ہمو نا پڑا۔ اس لیے لامحالہ اشتراکیت میں روس کا قومی رنگ غالب آگیا لیکن اس سے یہ سمجھ لینا کہ اشتراکیت کی بین الاقوامی حیثیت روسی اشتراکیوں کے دماغوں سے محو ہو گئی، صحیح نہیں۔

لینن کے زمانے میں تھرڈ انٹرنیشنل یا کومنترن ایک فعال اور زندہ قوت تھی۔ اشتراکی روس کے نظم و نسق کے سلسلے میں جو بھی پالیسی بنتی، کومنترن سے اس کے متعلق استصواب رائے ضرور کیا جاتا۔ کومنترن میں ہر قوم کے اشتراکی شریک تھے اور یہ صحیح معنوں میں ایک بین الاقوامی جماعت تھی۔ لیکن اس میں روسیوں کا غلبہ تھا اور عملاً اس کا اقتدار بھی روسیوں کے ہاتھ میں تھا۔ لیکن جہاں تک اصول کا معاملہ تھا، روسی اور غیر روسی میں کوئی امتیاز نہ تھا۔ سٹالن کی نئی پالیسی شروع ہوئی تو کومنترن کا زور بھی کم ہوتا چلا گیا اور گو اب تک اس سے استصواب رائے کرنے کا دستور برقرار تھا لیکن عملاً کومنترن بے اثر ہو چکا تھا۔

۱۹۳۹ء میں موجودہ جنگ چھڑی اور روس ہٹلر کے ساتھ سمجھوتہ کر کے غیر جانب دار بن گیا تو دوسرے ملکوں کی اشتراکی جماعتیں بڑے مخمصے میں پڑ گئیں۔ نازیت اور فسطائیت نہ صرف ان اشتراکی جماعتوں کے ملکوں کی آزادی سلب کرنے پر اتر آئی تھیں۔ بلکہ وہ دونوں بنیادی طور پر اشتراکیت دشمن اور مزدور کش تحریکیں بھی تھیں۔ بلحاظ ایک اشتراکی کے ہر اشتراکی کا طبعی رجحان یہ تھا کہ ہٹلر اور مسولینی سے لڑا جائے۔ لیکن جس بین الاقوامی مرکز سے یہ اشتراکی

جماعتیں منسلک تھیں، وہ اس جنگ میں غیر جانب دار تھا۔ ممکن ہے روسی اشتراکیت کا فائدہ اس میں ہو کہ ہٹلر سے لڑائی مول نہ لی جائے لیکن فرانسیسی ڈچ، انگریز اور دوسری قوموں کے اشتراکیوں کے لیئے تو ہٹلر سے لڑنا ضروری تھا کیونکہ جمہوریت میں تو اشتراکیت کی کامیابی کے کچھ امکان بھی تھے لیکن نازی نظام تو اشتراکیت کو جیسا کہ اس نے جرمنی میں کیا، بیخ و بن سے ہی اکھاڑ کر پھینک دیتا۔ یہاں سے اشتراکیوں کے قومی اور بین الاقوامی مصالح میں تضاد پیدا ہوتا ہے۔ اسی بنا پر بعض اشتراکی جماعتوں نے روس کے اس فیصلہ سے اختلاف بھی کیا۔ لیکن اکثر جماعتیں گومگو میں پڑ گئیں اور مجموعی طور پر اس کا اثر بہت بُرا نکلا۔ ہر ملک میں اشتراکی جماعتوں کا وقار کم ہو گیا۔ اور اشتراکیت اور نازیت دونوں کو جمہوریت کا دشمن سمجھا گیا۔

آخر کار جب ہٹلر نے روس پر بھی دھاوا بول دیا۔ تب کہیں جا کر اشتراکی جماعتوں نے اطمینان کا سانس لیا۔ وقتی طور پر گو یہ تضاد رفع ہو گیا لیکن اصل سوال تو بدستور اب بھی اپنی جگہ پر قائم تھا۔ مثلاً فرض کیا کہ روس کی اشتراکی حکومت آئندہ کسی مصلحت سے ہٹلر سے صلح کر لیتی ہے۔ اب کیا ضروری ہے کہ انگریز اور فرانسیسی اشتراکی بھی ہٹلر سے صلح کر لیں۔ یعنی مطلب یہ ہے کہ ایک ملک کی مصلحتیں کیونکہ ایک دوسرے ملک کی مصلحتوں کے تابع کر دی جائیں۔ یہی بنیادی اسباب تھے جن کی بنا پر کومنترن کو ایک مہینہ ہوا، توڑ دیا گیا ہے۔ چنانچہ اب ہر ملک کی اشتراکی جماعت کو یہ اختیار مل گیا ہے کہ اپنے ملک کے لیے جو لائحہ عمل مناسب سمجھے، اس پر چلے۔ کومنترن کی اس تنسیخ کو بعض اشتراکی اہل فکر نے سراہا ہے۔ ان کا کہنا

یہ ہے کہ بے شک کومنٹرن اصولاً ایک بین الاقوامی جماعت تھی لیکن عملاً اب وہ روسیوں کے ہاتھ میں آ چکی تھی۔ اور روسیوں کے اپنے مصالح اور مفاد میں اور یہ ضروری نہیں کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ دوسرے ملکوں سے خواہ وہ اشتراکی بھی ہو جائیں موافق ہی ہوں۔ اس وجہ سے دوسرے ملکوں کی اشتراکی جماعتوں کو اپنے اپنے ملکوں میں کام کرنا مشکل ہو گیا تھا۔ کیونکہ جس سیاسی جماعت کا مرکز اطاعت دور کہیں ماسکو میں ہو، اس کے لیے اپنے ملک کے جمہور کو ساتھ ملانا تقریباً ناممکن تھا۔ چنانچہ یہی دقت برطانیہ کی اشتراکی پارٹی کو پیش آئی، وہاں کی لیبر پارٹی جو اس وقت ملک میں بڑی زبردست سیاسی طاقت ہے اور بظاہر اشتراکیت سے ہمنوا بھی ہے، اشتراکی پارٹی کو اپنے ساتھ شریک نہیں کرتی۔ اور جب بھی اس سے یہ مطالبہ کیا جاتا ہے، وہ اسے رد کر دیتی ہے۔ کیونکہ برطانیہ کی اشتراکی پارٹی کا مرکز اطاعت برطانیہ سے باہر کسی دوسرے ملک میں تھا اور جو سیاسی پارٹی اپنے ملک کو چھوڑ کر کسی دوسری قوم کے اثر میں ہو، آج کی دنیا میں وہ پارٹی اپنے ملک میں باوقار نہیں ہو سکتی اور نہ اقتدار حاصل کر سکتی ہے۔ ان حالات میں مصلحت، انصاف اور ضرورت متقاضی تھی کہ کومنٹرن کو ختم کر دیا جائے۔ امید ہے کہ کومنٹرن کے ٹوٹنے سے اب ہر ملک کی اشتراکی جماعت کو اپنے عوام کے ساتھ ملانے میں آسانی ہو گی اور آئندہ چل کر صحیح معنوں میں کوئی بین الاقوامی اشتراکی ادارہ بن سکے گا۔

اس میں شک نہیں کہ سٹالن کے عہد میں اشتراکی روس پر قومی رنگ غالب آ گیا۔ لیکن اشتراکیت کی بین الاقوامی روح روس میں برابر موجود رہی ہے۔ پچھلے

دنوں جنگی ضرورتوں کی وجہ سے برطانیہ اور روس دونوں ایران میں اپنی فوجیں بھیجنے پر مجبور ہوئے اور دونوں نے آدھے آدھے ملک کو اپنے اثر میں لے لیا۔ لیکن دونوں ملکوں کی فوجوں کی جو روش ہے اس میں بہت فرق ہے۔ روسی ایران میں اشتراکی پہلے ہیں اور روسی بعد میں۔ اور ظاہر ہے برطانیہ والے پہلے بھی انگریز ہیں اور بعد میں بھی انگریز۔ اسی طرح موجودہ جنگ کی ابتدا میں پولینڈ کو روسیوں اور نازیوں نے آپس میں تقسیم کر لیا تھا۔ روسیوں نے جس حصہ پر قبضہ کیا، وہاں کے بڑے بڑے زمینداروں کو اُن کی زمینداریوں سے بے دخل کر دیا۔ عوام کے سوویت بنائیے اور ہر سوویت کے انتخابات ہوئے اور ان کے نمائندے سوویت روس میں شامل کر لیے گئے۔ اس کے برعکس نازیوں نے پولینڈ والوں کو خوب لُوٹا، کھسوٹا اور پول قوم کو جرمن قوم کا دشمن سمجھ کر انہیں صفحۂ زمین سے مٹا دینے کی تدبیریں کیں۔

الغرض اگر اشتراکیت کے بین الاقوامی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ کسی قوم کا وجود ہی نہ رہے اور ملکوں اور قوموں کی حدیں سرے سے ناپید ہو جائیں تو عملاً یہ ممکن نہیں۔ اور اگر اشتراکیت کی بین الاقوامیت سے کوئی یہ سمجھے کہ ماسکو ہی ہمیشہ کے لیے اس کا مرکز بنا ہے اور دنیا کی سارے اشتراکی اس ایک مرکز کے تابع ہوں تو اس کا بھی اب انکار ہو چکا ہے اور خود روسیوں نے اس قسم کی بین الاقوامی مرکزیت کا جوا اپنی گردن سے اتار دیا ہے۔ ہاں ایک صورت اور ہے۔ اشتراکیت کا نصب العین بین الاقوامی ہے اور اشتراکی روس اور دوسرے ملک اگر وہ بھی اشتراکی ہو جائیں، اس اشتراکی بین الاقوامی برادری میں برابر کے

رکن ہوں۔ یقیناً روسیوں کو یہ امتیاز حاصل ہوگا کہ انہوں نے دنیا کے سامنے اشتراکی حکومت کا ایک نمونہ پیش کیا اور اس سلسلے میں ان کو بڑی بڑی قربانیاں بھی دینی پڑیں۔ چنانچہ جب کبھی اشتراکیت کو بطور ایک نمونہ اور مثال کے پیش کیا جائے گا تو لامحالہ روس کی اس ابتدائی اشتراکی حکومت کا نام آئے گا اور اس کے لیڈروں کو ہر زمانے میں اشتراکی عزت کی نظر سے دیکھیں گے لیکن فرض کیا کہ اگر دوسری قومیں کل کو اشتراکی ہو جائیں اور روس کی اشتراکی حکومت کمزور ہو جائے تو کیا اس وقت بھی ضروری ہوگا کہ روس ہی اشتراکی قوموں کا مرکز رہے کیا یہ ممکن نہیں کہ کوئی دوسری قوم اس امتیاز کی مالک ہو جائے۔

بے شک اشتراکیت اصلاً ایک بین الاقوامی اور عالمگیر تحریک ہے۔ روس میں اس تحریک کو عملی جامہ پہنایا گیا۔ اس طرح روس اس بین الاقوامی تحریک کا ہراول اور دوسروں کو اشتراکیت سے متعارف کرانے کا ذریعہ بنا۔ ایک طرف تو اس تحریک نے روسی قوم کو سربلند کیا۔ چنانچہ پچیس سال پہلے جو قوم انتہائی پستی، ذلت، استبداد، بدنظمی اور جہالت کا شکار ہو رہی تھی، وہ اس تحریک کی بدولت اتنی طاقتور منظم اور اتنی ترقی یافتہ ہو گئی کہ جرمنی جیسی زبردست سلطنت کی جرار فوجوں کا جن کے سامنے دنیا کی بڑی بڑی طاقتیں بھی نہ ٹھہر سکیں خم ٹھونک کر مقابلہ کر سکی۔ یہ ہے اشتراکیت کی بین الاقوامی تحریک کا قومی پہلو۔ دوسری طرف روسی قوم باقی دنیا کے لیے اشتراکیت کی ترجمان بنی اور انہوں نے اپنے عمل سے یہ بتا دیا کہ جب اشتراکیت کے اصولوں پر زندگی کی تنظیم کی جائے تو اس کے یہ نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ چنانچہ روس کے اس عمل سے دوسری قوموں نے

اشتراکیت کی افادیت کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا۔ اور جو دشمن تھے۔ وہ بھی اس کے مفید ہونے کے قائل ہو گئے۔ یہ ہے روسی اشتراکیت کا عمومی پہلو۔ قومی پہلو محدود زمانے کے لیے ہوتا ہے۔ اور عمومی پہلو جب تک انسانیت کے لیے کسی تحریک میں کچھ بھی فائدہ ہے، برسر کار رہ سکتا ہے۔ اشتراکیت کی وجہ سے آج روس کو سربلندی ملی۔ کل کو کوئی دوسری قوم اس کی بدولت بین الاقوامی قیادت کی مالک بن سکتی ہے۔ اور پرسوں کوئی تیسری قوم وعلیٰ ہذا القیاس۔ ہر قوم کیلئے اس کا دروازہ کھلا ہے۔ اور اس کے ذریعہ وہ عزت وعظمت حاصل کر سکتی ہے۔ ایک بین الاقوامی اور عمومی تحریک کا یہ لازمی نتیجہ ہے۔

یہ مثال ہے اس عہد کی ایک بین الاقوامی تحریک کی۔ مولانا اس تحریک کو نامکمل سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان محض معاشی حیوان نہیں۔ اشتراکیت نے انسانیت کی خارجی زندگی کی تنظیم کر کے بڑا کام کیا ہے۔ لیکن انسان کی ایک معنوی زندگی بھی ہے۔ بے شک اسلام اور اشتراکیت دونوں بین الاقوامی تحریکیں ہیں اور دونوں کا پیغام تمام بنی نوع انسان کے لیے ہے۔ پھر دونوں کی دونوں انقلابی ہیں لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ اشتراکیت صرف معاشی زندگی پر سارا انحصار رکھتی ہے۔ اسلام معاشی زندگی کا انکار تو نہیں کرتا لیکن وہ زندگی کو محض معاشی دائرہ تک محدود بھی نہیں سمجھتا۔ اس کے نزدیک زندگی دوام چاہتی ہے۔ اور وہ اس دنیا ہی میں ختم نہیں ہو جاتی۔ بے شک یہ فرق بھی کوئی معمولی فرق نہیں۔ لیکن جہاں تک دونوں کے بین الاقوامی اور انقلابی ہونے کا تعلق ہے۔ دونوں آپس میں ملتی ہیں اور ایک کے مطالعہ سے دوسری تحریک

کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

روسی قوم میں انقلاب سے پہلے جوش تھا۔ بہادری کے جذبات بھی تھے۔ روسی ایثار بھی کر سکتے تھے۔ ان میں بے پناہ صبر کا مادہ تھا۔ ان کا ادب دنیا کا مانا ہوا ادب تھا لیکن ان سب باتوں کے باوجود وہ ذلیل تھے۔ تباہ حال تھے۔ بعینہٖ یہی حالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے عربوں کی تھی۔ اس کے علاوہ وہ بڑے جنگجو اور لڑاکے بھی تھے اور صدیوں سے آپس میں لڑ لڑ کر وہ لڑائی کے فن میں بڑے ماہر ہو گئے تھے۔ خدانخواستہ اگر ان کو کوئی چنگیز ایسا قومی نامد مل جاتا تو یہ تاتاریوں کی طرح انسانیت پر سیلاب بلا بن کر چھا جاتے۔ ان کے ہاتھوں سے نہ یورپ کا کوئی ملک بچتا۔ نہ ایشیا کا کوئی خطہ محفوظ رہتا۔ اور ان کے ساتھ تمدن اور علم کے سارے انسانی اثاثے بھی ہمیشہ کے لیے دفن ہو جاتے۔ لیکن خدا تعالیٰ کو انسانیت کی فلاح مقصود تھی کہ عرب جب دنیا کی فتح و تسخیر کو نکلے تو ایک بین الاقوامی تحریک کے سپاہی اور مبلغ بن کر نکلے اور انسانیت کی مزید خوش نصیبی یہ تھی کہ جن لوگوں کے ہاتھ میں ان عربوں کی قیادت تھی۔ وہ بین الاقوامی روایات کے اور ایک بلند انسانی فکر کے تربیت یافتہ تھے۔ بدو کی سفاکی اور بربریت کا کسی کو اندازہ نہیں۔ عرب کا بدو اسلام کے بغیر تاریخ میں چنگیز کے تاتاری سے کم خونخوار ثابت نہ ہوتا۔ یہ اسلام کی انسانیت اور بین الاقوامی تعلیم کا فیض ہی تھا کہ عرب کی باد صر صر دنیا کے لیے باد بہاری بن گئی۔

اسلام کا ظہور مکہ میں ہوا، جو ذہنی لحاظ سے تو اس وقت کا ایک بین الاقوامی شہر تھا لیکن وہاں کے رہنے والے جسمانی لحاظ سے بدویوں کی سی صحت و توانائی

کے مالک تھے۔ مکہ میں اسلام کے اولین پیروؤں کی جو جماعت بنی اس میں ہر قوم کے لوگ شامل تھے۔ ان میں قریش بھی تھے۔ بلالؓ حبشی جیسے بھی تھے۔ اور صہیبؓ رومی بھی تھے۔ مکہ سے جب یہ جماعت مدینہ میں منتقل ہوئی تو اس میں عبداللہ بن سلام ایسے یہودی عالم اور انصار کے بڑے بڑے سردار بھی شریک ہو گئے۔ قرآن مجید نے اس جماعت کو "السابقون الاولون" کا نام دیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس جماعت میں قریش کی حیثیت سب میں ممتاز تھی لیکن امتیاز صلاحیت کی بنا پر تھا۔ کسی خاندان یا نسب کی وجہ سے نہ تھا۔ درجہ میں سب لوگ برابر تھے۔ چنانچہ اس عہد کی یہ ایک صحیح انٹرنیشنل انقلابی جماعت تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد اس مرکزی جماعت نے بالاتفاق حضرت ابوبکر کو سردار چنا۔ حضرت عثمان کے آخری زمانہ تک مرکزی جماعت کا اتفاق قائم رہا۔ اس عہد میں صحابہ کی دو جماعتیں ہو گئیں۔ ایک جماعت عربیت کی طرف زیادہ مائل تھی۔ وہ سمجھتی تھی کہ اگر حاصل شدہ سلطنت کے استحکام کی طرف توجہ نہ کی گئی تو سلطنت میں بڑا انتشار پیدا ہو جائے گا۔ پھر ایک طرف بادو عرب بھی بے قابو ہو رہے تھے اور دوسری طرف مفتوحہ قومیں ہنوز پوری طرح مطیع نہ ہوئی تھیں۔ اس جماعت کا کہنا یہ تھا کہ اتنی وسیع سلطنت کو سنبھالنے کے لیے عربوں کو بحیثیت ایک قوم کے آگے بڑھنا چاہیئے۔ اس کے خلاف دوسری جماعت عربیت کو مؤخر اور ابتدائی زمانہ کی اسلامیت کو مقدم رکھنا چاہتی تھی۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ کی خلافت کے آخری سالوں میں یہ کشمکش زوروں پہ رہی۔ مرکزی جماعت کے اس اختلاف سے عربوں کے شورش پسند طبقوں نے فائدہ اٹھایا اور حضرت

عثمانؓ شہید کر دیے گئے۔ ان شورش پسند عربوں کے سامنے کوئی نصب العین نہ تھا۔ یہ دراصل بدوؤں کی پرانی نراجی ذہنیت کا مظاہرہ تھا۔ بے شک حضرت علیؓ کے پیش نظر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے عہد کو تازہ کرنا تھا لیکن ان کو کوفہ اور بصرہ میں جن لوگوں سے سابقہ پڑا وہ عہدِ اوّل کی بلند نظری تو کجا عربی تنظیم سے بھی بے بہرہ تھے۔ حضرت علیؓ کا بلند نصب العین واقعی قابلِ تعریف تھا لیکن جن لوگوں کے ذریعہ وہ اس نصب العین کو عمل میں لانا چاہتے تھے۔ وہ بین الاقوامی تنظیم تو کیا، قومی تنظیم سے بھی ناواقف تھے۔ ان کے خلاف امیر معاویہ عربوں کو بحیثیت ایک قوم کے منظم کر کے اسلام کا محافظ بنانا چاہتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے شام والوں کو عربیت کے نام سے جمع کیا۔ نصب العین تو ان کا بھی اسلام رہا۔ لیکن ان کے ہاں یہ نصب العین عرب قوم کا قومی مسئلہ بن گیا۔

حضرت علیؓ کے اس بین الاقوامی رجحان کا ایک واقعہ سے بھی پتہ چلتا ہے۔ حضرت عمرؓ کی شہادت پر ان کے صاحب زادے عبیداللہ نے ایک ایرانی مسلمان کو محض شبہ میں قتل کر دیا تھا۔ عبیداللہ پر اس جرم میں مقدمہ چلایا گیا۔ اور ان سے قصاص کا مطالبہ ہوا۔ اس وقت حضرت عثمانؓ نے اپنی طرف سے مقتول کا خون بہا ادا کر کے عبیداللہ کی جان بچائی۔ لیکن حضرت علیؓ خلیفہ منتخب ہوئے تو آپ نے عبیداللہ کو قصاص میں پکڑنا چاہا۔ چنانچہ وہ مدینہ سے بھاگ کر دمشق پہنچ گئے۔ حضرت علیؑ کے ساتھ سلمان فارسی کے بھی خصوصی تعلقات تھے۔

آلِ علیؑ کا بھی بعد میں یہی رجحان رہا۔ اسی وجہ سے ان کو عربوں کے بجائے ہمیشہ غیر عرب مسلمانوں ہی میں حامی و مددگار ملے۔ آخر میں جب ایرانیوں میں قومی شعور

پیدا ہوا۔ اور انہوں نے اسلام کو بھی قومی رنگ دیا۔ تو ان لوگوں نے اسلام کی ایسی تعبیر کی جس میں عربیت کا اثر کم سے کم تھا، بلکہ ایک حد تک عربوں سے تنفر کا جذبہ بھی موجود تھا۔ شیعیت اسلام کی ایرانی تعبیر ہے اور اس میں آلِ علیؓ کی محبت اساس ہے

گو عہدِ اموی میں حکمران طبقوں پر عربی رنگ غالب تھا، لیکن اہلِ علم اسلام کی عمومی حیثیت کی بڑی شدومد سے اشاعت کرتے رہے۔ چنانچہ اس عمل اور ردِ عمل کا نتیجہ یہ نکلا کہ غیر عرب مسلمان بھی حکومت میں مساوی حیثیت کا مطالبہ کرنے لگے۔ اموی عرب پہلے کی طرح عرب قومیت کو ہی اسلام کے مرادف سمجھتے تھے۔ ان کو یہ احساس نہ تھا کہ ایک صدی میں کتنی اور قومیں مسلمان ہو چکی ہیں۔ اور اب ان کے وجود کا انکار کر کے کوئی سلطنت قائم نہیں رہ سکتی۔ عباسیوں نے بدلتے ہوئے زمانے کی اس ضرورت کو سمجھ لیا۔ اور وہ ایرانیوں کو ساتھ ملا کر امویوں سے اقتدار چھیننے میں کامیاب ہو گئے۔ اس کے بعد تقریباً ایک سو سال تک ایرانی ایک زبردست شریک کی حیثیت سے عباسی خلافت میں حکومت کا کام سیکھتے رہے۔ آخر کار ان کو بھی اپنی حکومتیں قائم کرنے کے لیے عباسی خلافت کے ماتحت بڑے بڑے وسیع رقبے مل گئے۔ مامون پہلا خلیفہ تھا جس نے وقت کے اس تقاضے کو پہچانا اور غیر عرب مسلمانوں کو بڑی فراخ دلی سے مواقع عطا کر کے انھیں عباسی خلافت سے وابستہ رکھا۔

کئی سو سال تک اسلامی دنیا کی یہ حالت رہی کہ ہر اسلامی ملک اپنی اپنی جگہ پر آزاد تھا۔ اور نظم و نسق سلطنت میں وہ کسی دوسری طاقت کو اپنا حاکم

اعلیٰ نہ مانتا تھا لیکن اس کے باوجود بغداد میں اور پھر قاہرہ میں ایک نام کی اسلامی خلافت قائم رہی۔ جس کے ساتھ دُور ہی سے عقیدت مندی کا اظہار کرنا اور وہ بھی محض زبانی، سلاطین و ملوک کافی سمجھتے تھے۔ یہ اسلامی خلافت جس کا وجود دراصل نہ ہونے کے برابر تھا۔ اور جس کا اثر جہاں وُہ تھی، وہاں کی زندگی کے بھی کسی شعبے پر نہ پڑتا تھا۔ حقیقت میں اسلام کے اس تصور کی یادگار تھی کہ یہ دین قومی نہیں بلکہ بین الاقوامی ہے۔

آخر یہ رسمی یادگار بھی قائم نہ رہ سکی۔ عثمانی ترکوں نے قاہرہ فتح کیا، تو یہ نام نہاد عباسی خلافت بھی ختم ہو گئی۔ قسطنطنیہ میں عثمانی فرماں روا خلافت کے مدعی تھے۔ ایران میں شیعہ خلافت قائم تھی۔ ہندوستان میں مغلوں نے اپنی خلافت کا ڈول ڈالا۔ اور مراکش اور الجزائر میں ایک چھوڑ کئی خلیفے بن گئے۔ یہ خالص قومی سلطنتوں کا زمانہ ہے۔ اب ہر سلطنت اپنی اپنی جگہ خود مختار اور آزاد تھی۔ عثمانی ترک سرزمین حجاز پر قابض ہونے کی وجہ سے گو اپنے آپ کو دوسری سلطنتوں سے ممتاز سمجھتے تھے لیکن ہندوستان کے مغل سلاطین نے کبھی بھی ان کی برتری تسلیم نہ کی۔ اور ایران کی شیعہ سلطنت تو عثمانیوں کی سخت دشمن تھی۔ اور آئے دن دونوں حکومتوں میں لڑائیاں بھی ہوتی رہتی تھیں۔ شمالی افریقہ کے "خلفا" تو خود خلفا تھے۔ وہ بھلا کسی اور کی خلافت کو کیوں مانتے۔ قومی سلطنتوں کا یہ دَور مدتوں رہا۔ لیکن آخر کار ان کو بھی زوال آ گیا اور ایک ایک کر کے یہ ساری سلطنتیں یا "خلافتیں" رخصت ہو گئیں۔ ۱۹۱۴ء کی جنگ عظیم ختم ہوئی تو ان اسلامی سلطنتوں کی آخری نشانی جو خیر سے اسلامی خلافت کی

مدعی بھی تھی، وہ بھی مٹ گئی۔

اسلام کی بین الاقوامی تحریک کا یہ چوتھا دور تھا۔ اس دور میں زمام اقتدار کلیتہً غیر عرب مسلمان اقوام کے ہاتھ میں آگئی اور خود عرب قوم اور ان کا ملک ترک عثمانی ترکوں کے ماتحت ہو گیا۔ ان مسلمان اقوام پر ان کے قومی بادشاہ حکومت کرتے تھے۔ یہ ان معنوں میں تو جمہور کے نمائندے نہ تھے کہ ان کے عزل ونصب کا اختیار جمہور کو ہوتا۔ یہ تلوار کے زور سے تخت وتاج کے مالک بنتے تھے اور جو ان میں سے صالح ہوتا۔ وہ البتہ جمہور کی مرضی کے مطابق حکومت کرتا تھا۔ آہستہ آہستہ حکمران بادشاہ جمہور سے بے تعلق ہوتے چلے گئے اور بالآخر کار "شاہیت" اپنے محکوموں کے لیے وبالِ جان بن گئی۔ بدقسمتی سے مسلمان جمہور میں اتنی طاقت نہ تھی کہ وہ ان "بادشاہوں" کو جو اب محض نام کے بادشاہ رہ گئے تھے مسندِ اقتدار سے الگ کر کے خود ملک کا انتظام اپنے ہاتھ میں لے لیتے۔ اور دنیائے اسلام میں قومی شاہی حکومتوں کے بجائے قومی جمہوری حکومتیں بن جاتیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ یورپ میں تو جمہور نے بیدار ہو کر اپنے مطلق العنان بادشاہوں کو یا تو تخت سے محروم کر دیا۔ یا انہیں اپنی مرضی کے تابع بنا لیا۔ لیکن مسلمان جمہور خواب غفلت میں پڑے سوتے رہے۔ اور اگر کبھی ان کو جگانے کی کوشش بھی ہوئی تو مستبد بادشاہوں نے اسے اپنے اقتدار کے خلاف سمجھ کر بار آور ہونے نہ دیا۔

حسنِ اتفاق دیکھئے کہ "شاہیت" کے اس دور میں کم وبیش ایک ہی زمانے میں ہر اسلامی ملک میں ایسی تحریکیں شروع ہوئیں جن کے مخاطب جمہور تھے۔ یہ تحریکیں قومی اور جمہوری تھیں۔ ان کے بانیوں کے پیشِ نظر ساری دنیائے اسلام

نہ تھی۔ بلکہ صرف اپنی قوم کے جمہور تھے۔ عثمانی ترکوں کے ہاں اس تحریک نے تنظیمات کی شکل اختیار کی۔ عربوں میں محمد بن عبدالوہاب پیدا ہوئے۔ شمالی افریقہ میں امیر عبدالقادر نے قوم کی زمام قیادت سنبھالی۔ مصر میں خدیو محمد علی اہل مصر کے قومی جذبات کے ترجمان بنے۔ ایران میں بھی قومی بیداری نے جنم لیا۔ شاہ ولی اللہ اور ان کے نام لیواؤں نے ہندوستان کے مسلمان جمہور کو منظم کرنے کی کوشش کی۔ بدقسمتی سے ان تحریکوں کا ابھی آغاز ہی ہوا تھا کہ یورپ کے جمہور جو تقریباً سو صدی پہلے بیدار ہو چکے تھے، مشرقی ملکوں پر پل پڑے۔ اور بجائے اس کے کہ قومی بادشاہوں کی وارث قومی پارلیمنٹری حکومتیں بنتیں، یورپ والے بیچ میں آ گئے اور تمام اسلامی دنیا ان کی ترکتازیوں سے زیر و بالا ہو گئی۔

۱۹۱۸ء سے اسلامی دنیا میں ایک نئے دور کی ابتدا ہوتی ہے۔ اسلامی ملکوں میں ایک صدی پہلے جن قومی جمہوری تحریکوں کا بیج بویا گیا تھا گو یورپ کے سیلاب نے اسے برگ و بار لانے کا اس وقت موقع نہ دیا لیکن وہ بیج اندر ہی اندر نشو و نما پاتا رہا۔ اور جونہی گزشتہ جنگ عظیم ختم ہوئی اور محکوم قوموں کو سر اٹھانے کی فرصت ملی تو تقریباً ہر اسلامی ملک میں عوام نے آزادی کے لیے جدوجہد شروع کر دی۔ ترکی میں مصطفیٰ کمال نے قومی جمہوری حکومت کی بنا رکھی۔ رضا شاہ ایران کا دستوری فرماں روا بنا۔ عرب کی وہابی تحریک نے ابن سعود کو پیدا کیا اور سارا عرب اس کے جھنڈے تلے آزاد ہو گیا۔ مصر میں سعد زغلول نے قومی پارلیمنٹ بنائی۔ عراقیوں نے فیصل کو پہلا دستوری ملک

مانا۔ شام، فلسطین، طرابلس، ٹیونس اور مراکش وغیرہ میں بھی قومی تحریکیں لیکن وہاں کے جمہور اپنی آزاد حکومتیں بنانے میں کامیاب نہ ہوسکے۔ ہندوستان کے مسلمان بعض مخصوص حالات کی بنا پر اپنے ملک کی قومی جمہوری تحریک میں شامل ہونے سے ہچکچاتے رہے۔ ان میں بعض تو یہ سمجھتے ہیں کہ اگر ہندوستان آزاد بھی ہوگیا تو چونکہ یہاں غیر مسلموں کی اکثریت ہے۔ اس لیئے جمہوری نظام میں مسلمان اکثریت کے غلام ہو جائیں گے۔ لیکن دوسرے فریق کا خیال ہے کہ آزاد ہندوستان میں مسلمان کسی کا غلام نہیں رہ سکتا۔

یہ قومی حکومتوں کا جمہوری دور ہے۔ اس دور میں ایک مسلمان قوم کسی دوسری مسلمان قوم کی حکومت قبول کرنے کو تیار نہیں اور نہ کسی اسلامی ملک کے جمہور اپنے مطلق العنان بادشاہ کی استبدادی حکومت ہی گوارا کرسکتے ہیں۔ جن مسلمان بادشاہوں نے رعایا کی خلافِ مرضی من مانی حکومت کرنی چاہی، ان کا حشر دنیا دیکھ چکی ہے اور جس مسلم قوم نے دوسری مسلم قوم پر زبردستی حکومت کرنے کی کوشش کی، اس کا انجام بھی گزشتہ جنگِ عظیم میں عربوں اور ترکوں کے معاملہ میں واضح ہوچکا ہے۔ الغرض اس دور میں ہر اسلامی ملک اپنی جگہ آزاد ہونا چاہتا ہے۔ وہ کسی نام سے بھی اپنے ملک میں دوسروں کی دخل اندازی برداشت نہیں کرسکتا۔ اور نہ وہ دوسروں کے سر پر اپنی حکومت تھوپنے کا روادار ہے۔ چنانچہ ہر قوم اپنی زبان کو ترقی دے رہی ہے۔ افغان پشتو کی ترویج کر رہے ہیں۔ ایران میں فارسی کو قومی زندگی کے ہر شعبہ میں لازمی بنا دیا گیا ہے۔ عربی بولنے والی قومیں عربی کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنا چکی ہیں اور ترک تو زبان کے معاملہ

میں کافی نام بھی پیدا کر چکے ہیں۔ اس دور میں اسلام کی بین الاقوامی تحریک کی حامل کوئی ایک قوم نہیں رہی۔ مثلاً جس طرح ایک زمانے میں عرب تھے۔ خلافت راشدہ اور بنو امیہ کے ابتدائی عہد میں عرب مرادف تھے مسلمان سے۔ اور مسلمان کے معنی یہ تھے کہ وہ عرب ہیں لیکن ان تیرہ سو برسوں میں اسلام کا دائرہ کافی وسیع ہو چکا ہے۔ اب عربوں کے علاوہ اور قومیں بھی مسلمان ہو چکی ہیں۔ اب اگر کبھی کوئی بین الاقوامی اسلامی ادارہ بنے گا تو اس میں ساری مسلمان قومیں برابر کی شریک ہوں گی۔ یعنی ہر مسلمان قوم اور ہر مسلمان ملک اپنی جگہ آزاد ہو گا۔ پھر یہ آزاد قومیں اور ممالک باہم مل جل کر کسی بین الاقوامی اسلامی ادارہ کی تشکیل کریں گے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ اگر ہم ان اہل الرائے کی بات صحیح مان لیں، جن کے نزدیک قومی حکومتوں کا تصور اسلام کے خلاف ہے اور اسلامی حکومت صحیح معنوں میں صرف ایک بین الاقوامی یا مافوق قومی حکومت ہی ہو سکتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ صدہا سال سے اسلامی حکومت اس دنیا سے ناپید ہے اور پھر جہاں تک اس زمانے کے حالات کا تعلق ہے، بظاہر اس کا کوئی امکان نظر نہیں آتا کہ آئندہ کوئی اس طرح کی حکومت معرض وجود میں بھی آ سکے۔ مولانا کا کہنا یہ ہے کہ اگر ان کی یہ بات تسلیم کر لی جائے تو نعوذ باللہ اس کے یہ معنی ہوئے کہ اسلام بحیثیت ایک نظام سلطنت کے ان تیرہ سو سالوں میں صرف گنتی کے برس جی سکا اور اب اس کے دوبارہ ابھرنے کا بھی زیادہ امکان نہیں۔ اور جب اسلام کے نظام کی دیرپائی کا یہ عالم ہو تو اس کے عقائد کی بلندی اور پاکیزگی سے دنیا کیا متاثر ہو گی۔ مولانا کے نزدیک اسلام اور اس کی تاریخ کی اس طرح تعبیر

کرنے والے دوستی کے پردے میں اسلام کے ساتھ دشمنی کر رہے ہیں اور وہ یہ نہیں سمجھتے کہ جو بلند دعاوی وہ زبان سے پیش کرتے ہیں۔ اگر ان دعاوی کو عملی نقطۂ نظر سے پرکھا جائے تو نتیجہ ان دعاوی کے بالکل برعکس نکلتا ہے۔

خیال پرستوں کا یہ گروہ ہر قوم اور ہر تحریک میں ہوتا ہے۔ روس میں اشتراکیت کو جب عملی شکل دی گئی اور مارکسزم کے نظریوں کو روسی زندگی کی ضرورتوں کے ساتھ مطابقت دینے کی کوشش ہوتی تو اس رجحان والے لوگوں نے چلانا شروع کیا کہ روس میں اشتراکیت ختم ہو گئی۔ اس کے بعد جب ٹراٹسکی اور اس کے ہم خیال معتوب ہوئے تو بار دیگر اشتراکیت کا نوحہ پڑھا گیا۔ اور کومنترن کے ٹوٹنے پر بہتیرے یہ یقین کر چکے ہوں گے کہ اب تو روس سے اشتراکیت کا جنازہ بالکل ہی نکل گیا اور یہ تحریک جس کے اتنے بڑے بڑے دعوے تھے، بیس سال بھی نہ چل سکی۔ اس قسم کی باتیں اکثر وہ لوگ کرتے ہیں جو پرواز فکر تو رکھتے ہیں لیکن فکر کی بلندیوں سے اس زندگی کے ٹھوس حقائق کی پستیوں میں کبھی اترنے کی زحمت گوارا نہیں کرتے۔ اسلام کے اس طرح کے نظریہ ساز پہلے تو اسلام کے متعلق ایک موہوم تصور پیش کرتے ہیں اور جب اپنی گردوپیش کی زندگی اور ماضی کی تاریخ میں کہیں بھی اپنے اس موہوم تصور کو عمل کا جامہ پہنتے نہیں دیکھتے تو پھر اپنی ایک خیالی دنیا بسا لیتے ہیں۔ لوگوں کو اس دنیا میں آباد ہونے کی بڑی گرم جوشی سے دعوت دیتے ہیں اور چونکہ اس کے لیے محض خیال آفرینی شرط ہے اور ماحول سے چھیڑ چھاڑ کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ اس لیے عمل پر خیال کو ترجیح دینے والے ذوق و شوق سے ادھر متوجہ ہو جاتے ہیں اور بزعم خویش سمجھ لیتے ہیں کہ اسلام کی نئی زندگی کا آغاز ہو رہا ہے۔ ان لوگوں

کی حالات سے باخبر تو ہیں مگر کچھ نہیں کر سکتے اور تنہا دنیا سے کٹ کر ہر قوم کو رکھتے ہیں جس کی وجہ سے قوم کی زندگی کی دشواریوں میں کوئی فرق نہیں آتا اور الا کسی کو پیدا کرتے ہوئے اپنی قوم کو جب سے نکلنے ہیں ان سے نکالنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مجدد حالات میں وہ قوم کو گھیر کر جو ترقی ہے ان حالات کے مطابق قوم کو پستی سے بلندی کی طرف لے جانے کی تدبیریں کرتے ہیں۔ مولانا کے نزدیک مرتد لوگ محض انسان ہیں دوسرے لفظوں میں جو کچھ اور تجویز کرے وہ مجدد وقت ہو کر بچانے کی کوشش کرے اور مجدد ہے کام ہمیشہ گذشتہ کے حالات کو نظر میں رکھ کر ہی ہو سکتا ہے اور اس کے لیے بلندی سے نیچے اترنا پڑتا ہے۔ جو وہ مجدد ٹھہرے۔

مولانا کے نزدیک اسلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا۔ وہ قومیت کی اصلاح ضرور کرتا ہے لیکن اسے مٹاتا نہیں۔ عرب مسلمان ہو کر بھی عرب رہے۔ ایرانی مسلمان ہوگئے تو انھوں نے اپنی ایرانی قومیت کو کھویا نہیں۔ اسی طرح ترک اسلام لائے اور بحیثیت ایک مسلمان ترک قوم کے انھوں نے اسلام کی بڑی خدمت کی۔ عربوں کے بعد ایرانیوں کا آنا اسلام کی سربلندی کی علامت ہے۔ اور عربی زبان کے اثر سے نئی فارسی زبان کا بننا اسلامی فکر کی وسعت پذیری کی دلیل ہے۔ چنانچہ اسی طرح زمانہ گزرتا جائے گا۔ اور نئی نئی قومیں اسلام لاتی جائیں گی۔ خود مولانا کے اپنے الفاظ میں اسلام کے پہلے داعی عرب تھے۔ انہوں نے بڑے خلوص اور تن دہی سے اسلام کو پھیلایا۔ پورے پانچ سو برس تک عرب پیغام اسلام کے محافظ اور داعی رہے۔ اس عرصے میں اموی، عباسی اور فاطمی خلافتیں قائم ہوئیں اور انہوں نے عربی سلطنت

اور عربی زبان کے ذریعہ اسلام کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا۔ یقیناً ان سلطنتوں میں غیر عرب مسلمان بھی شامل ہوئے لیکن عرب ان کے یعنی اس دور کی علمی و ادبی زبان عربی رہی۔ جب عربوں کو زوال آیا اور ان میں حکومت اور ترقی کی استعداد ختم ہو گئی تو ضروری تھا کہ ان کی جگہ دوسری قومیں لیتیں۔ اسلام کی خوش قسمتی تھی کہ عربوں کے دورِ اقتدار میں ایرانی، ترک اور دوسری غیر عرب اقوام اسلامی تعلیمات سے مستفید ہو چکی تھیں چنانچہ اسلامی حکومت غیر مسلموں کے ہاتھ میں جانے کے بجائے جیسا کہ ہندوستان میں ہوا، غیر عرب مسلمانوں کے ہاتھ میں آ گئی۔ ان مسلمان اقوام نے بڑے بڑے کارنامے سرانجام دیئے اور اعلیٰ پایہ کی حکومتیں بنائیں۔ ان کی بدولت اسلام کو بڑی ترقی نصیب ہوئی۔ اور نئی نئی قومیں اسلام سے مشرف ہو سکیں۔

مولانا فرماتے ہیں کہ عربی خلافتیں ختم ہوئیں عجمی مسلمان ان کے وارث بنے۔ اور عربوں کی حیثیت محکوموں کی ہو گئی تو بعض عربوں کے دلوں میں عجمی مسلمانوں کا یہ غلبہ کانٹے کی طرح چبھتا رہا۔ سیاسی لحاظ سے ان کو عجمی دولتوں کے خلاف سرتابی کرنے کی مجال نہ تھی۔ لیکن ذہنی اور فکری دنیا میں عربوں نے اپنی برتری قائم رکھنے کی بار بار کوشش کی۔ چنانچہ ان کے اہلِ قلم نے تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کو ہمیشہ زوال و نکبت اور بے دینی کا عہد ثابت کیا۔ اسلام کی تاریخ کا یہ تصور ٹھیک نہیں ہماری بدقسمتی ہے کہ اس زمانے میں ہندوستان کے مسلمان اہلِ علم میں سے جن لوگوں نے بھی تاریخ اسلام پر کتابیں لکھیں، وہ عربی تصنیفات سے بہت متاثر ہوئے اور چونکہ عربی زبان کو ہمارے ہاں مقدس سمجھا جاتا ہے۔ اور اس زبان میں جو کچھ بھی لکھا ہوا ہو، اس کو الہام کا درجہ دیا جاتا ہے۔ اس لیے

یہ خیال ہندوستان کے اہلِ قلم میں بھی عام ہوگیا۔

مولانا نے اسلام کی تیرہ سو سال کی تاریخ کا تنقیدی مطالعہ فرمایا ہے۔ مکہ معظمہ کے بارہ سالہ قیام نے آپ نے اپنی تاریخ کو از سرِ نو پڑھا۔ اور فلسفۂ تاریخ کے نئے اصول و مبادی کی روشنی میں اسے جانچا۔ آپ فرماتے ہیں کہ میں نے اسلام کی تاریخ کو اس طرح حل کیا ہے کہ میرے ذہن میں تیرہ سو سال کا یہ طویل زمانہ اب بالکل واضح اور صاف ہوگیا ہے اور یہ بحثیں جن میں پڑکر مسلمان گروہوں میں بٹ گئے، مجھے ان کے متعلق خدا تعالیٰ نے انشراح عطا فرمایا۔ اور ان کے تضادات کو رفع کرنے کی صلاحیت بخشی۔

الغرض اس تمام گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلامی تاریخ ان مختلف ادوار میں سے گزر چکی ہے۔ حضرت عثمان کی شہادت تک جب کہ ساری امت متفق و متحد رہی۔ اسلامی حکومت کا مثالی دَور ہے۔ حضرت علی کے دو برس عربی قومی حکومت اور "السابقین الاولین" کی مثالی حکومت کی بیچ کی کڑی ہیں۔ امیر معاویہ سے مسلمان عربوں کی حکومت شروع ہوتی ہے۔ اور خلیفہ ہارون الرشید پر عربی سیادت کا دَور ختم ہوجاتا ہے۔ مامون سے زوالِ بغداد تک عباسی خلافت کے زیرِ سایہ عجمی قومیں برسرِ اقتدار آتی ہیں۔ زوالِ بغداد سے عربیت کا کلی خاتمہ ہوتا ہے اور خالص ترکی دَور شروع ہوتا ہے۔

۱۹۱۸ء میں ترکی دَور کی آخری نشانی یعنی عثمانی سلطنت کا چراغِ سحری بجھ جاتا ہے اور یہاں سے قومی جمہوریتوں کا آغاز ہوتا ہے۔ مولانا کے نزدیک ہمارا دَور قومی جمہوریتوں کا دَور ہے۔ لیکن یہ قومی رنگ اسلام کی بین الاقوامی رُوح کے خلاف نہیں مسلمانوں کی نجات اب اس میں ہے کہ وہ اپنے اپنے علاقوں میں آزاد ہوں اور

آگے چل کر یہ آزاد اکائیاں اپنی کوئی بڑی وحدت بنالیں۔ لیکن اس وقت تو مقدم یہ ہے کہ ہم اپنے وطن میں آزاد ہوں۔ اسلامی بین الاقوامیت کے نام سے قومی تحریکوں کی مخالفت کرنے والے غلط راستہ پر چل رہے ہیں۔ اور ان کی وجہ سے مسلمانوں کو سخت نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ دوسرے اسلامی ممالک میں اس خیال کے لوگ عوام کی نظروں سے گر چکے ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے ہندوستان میں اب تک ان لوگوں کا اثر ہے اور یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمان اپنے ملک کی آزادی میں ہمسایہ قوموں سے نسبتاً پیچھے رہ گئے ہیں۔

اسلامی افکار میں قومی اور ملکی رجحانات

دین اسلام کسی ایک ملک، قوم یا زمانہ کے لیے مخصوص نہیں۔ اسلام تمام انسانیت کا دین ہے اور قرآن کریم انسانیت کے اسی دین کا ترجمان ہے۔ قرآن کی تعلیم عالمگیر اور ہمہ گیر ہے جتنی کہ خود انسانیت ہے۔ مشیتِ ایزدی کا ظہور انسانیت کے تقاضوں کی صورت ہی میں ہوتا ہے۔ قرآن چونکہ انسانیت کے انہی تقاضوں کا آئینہ دار ہے۔ اس لئے وہ خدا کا قانون ہے۔

اس عالمگیر قانون کو حجاز میں عملی جامہ پہنایا گیا۔ یہ جامہ اس عالمگیر قانون کی ایک تعبیر ہے جو زمانہ، ماحول اور اہل حجاز کی طبیعت کے مطابق کی گئی۔ اس تعبیر کو اصل قانون کی طرح عمومی اور ابدی سمجھنا ٹھیک نہیں لیکن اس تعبیر کو عالمگیر قانون کے خلاف یا اس پر زائد جاننا بھی غلط ہے۔ سنت اسی عالمگیر قانون کے حجازی جامہ کی ایک تصویر ہے اور اس سے قرآن کے عالمگیر قانون کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ بعد ازاں جب اسلام کی سلطنت میں توسیع ہوئی اور عربوں کے علاوہ غیر عرب قومیں بھی مسلمان ہو گئیں تو قرآن کی عمومی تعلیم اور اس کی حجازی تعبیر کی روشنی میں فقہ کے دوسرے مذاہب وجود میں آ گئے۔ اب اسلام ایک قوم تک محدود نہ رہا تھا۔ بلکہ دنیا کی دوسری بڑی بڑی قومیں بھی مسلمان ہو چکی تھیں۔ اس لیے ہر قوم اور ملک میں وہاں کے خاص حالات اور طبعی رجحانات کے مطابق فقہ کے مذاہب بنے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ دین صرف قرآن میں منحصر ہے۔ اور قرآن ہی دین کا قانونِ اساسی ہے۔ اور آیت "وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ" سے مراد صرف

قرآن مجید ہے۔ حدیث قرآن سے مستنبط ہے۔ اور فقہ حدیث سے استنباط کی گئی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید سے خود سمجھ کر (جیسا کہ شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں) یا مستقل وحی سے اخذ کر کے (جیسا عام اہلِ علم کہتے ہیں) قرآن پر عمل کرنے کا مفصل پروگرام بنایا، جسے علمائے حدیث نے بڑی محنتوں سے دو سو برس کے عرصہ میں جمع کیا۔ مولانا کا کہنا یہ ہے کہ اسلام کی اساسی تعلیم قرآن شریف میں منضبط ہے۔ اور وہ غیر متبدل رہیگی لیکن جہاں کہیں کسی تعلیم پر عمل ہوتا ہے، تو مخاطبین کی حالت کے مطابق چند تمہیدی قوانین بنائے جاتے ہیں۔ تعلیم اساسی تو غیر متبدل ہوتی ہے۔ لیکن تمہیدی قوانین ضرورت کے وقت بدل سکتے ہیں۔ ہم سنت ان تمہیدی قوانین کو کہتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد خلفاء ثلاثہ نے مسلمانوں کی مرکزی جماعت کے مشورے سے تجویز کیے۔ مولانا کے نزدیک یہ سنت قرآن ہی سے مستخرج ہے۔

الغرض دین کا اصل اساس قرآن ہے۔ قرآن نے جس قسم کی زندگی پیدا کی۔ اور اس سلسلے میں جو تمہیدی قوانین بنے اس کی صحیح ترین تصویر امام مالک کی کتاب موطا میں ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجاز کی رجعت پسند قوتوں کو زیر کیا۔ حضرت ابوبکر کا عہد عرب قبائل کی رجعت پسند طاقتوں کو ختم کرنے میں گزرا حضرت عمرؓ کے زمانے میں وہ ترقی یافتہ لیکن زوال پذیر دشمن سلطنتوں کو ختم کیا گیا اور ایک نیا نظام معرضِ وجود میں آیا۔ بنوامیہ کے زمانے میں گو حکومت پر عربی رنگ غالب آگیا لیکن مسلمانوں کا علمی و ذہنی مرکز بدستور مدینہ

ہی رہا۔ چنانچہ اس مرکز کا حاصل علم موطا ہے اور یہی سارے فقہی مذاہب کی اصل ہے۔ ایک طرف امام شافعی نے جو عربی فقہ کے بانی ہیں، امام مالک سے مؤطا پڑھی۔ دوسری طرف امام ابو حنیفہ کے دونوں شاگردوں نے جو اپنے استاد کے ساتھ حنفی فقہ کو ترتیب دینے میں برابر کے شریک تھے۔ مؤطا سے استفادہ کیا۔ اور بعد میں جب حدیثوں کے دوسرے مجموعے مرتب ہوتے تو ان ائمہ حدیث کے پیش نظر بھی مؤطا کی شرح و تفصیل رہی۔

مولانا کے نزدیک مؤطا امام مالک ایسی مرکزی کتاب ہے جس پر سارے فقہا اور محدثین متفق ہیں۔ نیز مؤطا میں جو روایتیں درج ہیں، ان کی خصوصیت یہ ہے کہ روایت کرنے والوں کی پرکھ زیادہ مشکل نہیں۔ کیونکہ عموماً ایک سلسلۂ روایت میں ایک دو ہی راوی ہوتے ہیں۔ ان کا اکثر حصہ علمائے مدینہ سے ہے۔ جن کو ائمہ مسلمین معتمد اور ثقہ مانتے ہیں۔ مؤطا کے بارے میں شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ جو شخص ان کے مذاہب کی چھان بین کرے۔ اور وہ انصاف سے کام لے تو لامحالہ اسے ماننا پڑے گا کہ امام مالک کے مذہب کی اساس اور مدار تو مؤطا ہے ہی۔ شافعی اور احمد حنبل کے مذاہب کی بنیاد بھی اسی پر ہے اور ابو حنیفہ اور ان کے دونوں شاگردوں کے مذاہب کے لیے مؤطا ہی شمع ہدایت ہے۔ گویا یہ مذاہب شرح ہیں اور مؤطا متن۔ یہ شاخیں ہیں اور وہ تنا۔ یہ لوگ امام مالک کے استنباط کی تو مخالفت کرتے ہیں مگر ان کی روایت کا انکار نہیں کرتے۔ اس کے علاوہ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ حدیث کی کتابیں مثلاً صحیح مسلم ابوداؤد، نسائی، صحیح بخاری اور ترمذی مؤطا ہی کی شرحیں ہیں۔

ایک دفعہ مولانا سے عرض کیا گیا کہ فلاں صاحب حدیث کا انکار کرتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ حدیث کی کتابوں میں ایسی حدیثیں مروی ہیں کہ ان کی وجہ سے مجبوراً حدیث کا انکار کرنا پڑتا ہے۔ مولانا نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک حدیث یا سنت اس زندگی کی تصویر پیش کرتی ہے، جو قرآن کی تعلیمات کی بدولت وجود میں آئی۔ اب اگر قرآن کو اس کے عملی نتیجہ سے الگ کر کے پڑھیئے تو ذہنی پریشانی اور انتشار کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوگا۔ لیکن اگر یہ پیشِ نظر رہے کہ قرآن نے ایک زمانہ میں انسانوں کے ایک گروہ کو یوں بدلا تھا۔ اس گروہ نے قرآن کے اصولوں کو اس طرح کی عملی شکل دی تھی اور اس سے یہ نتائج نکلے تھے تو نئی زندگی کی تشکیل میں آئندہ بھی قرآن اساس بن سکتا ہے۔ ورنہ اگر معاملہ محض نظریات ہی کا ہے۔ اور نظری اعتبار سے ہی یہ ثابت کیا جائے کہ قرآن کی تعلیمات اتنی اعلیٰ اور عمدہ ہیں کہ دوسری الہامی کتابیں اس کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں، تو اس زمانے میں ان بحثوں سے کوئی متاثر نہیں ہوگا۔ دیکھنا تو یہ ہے کہ ایک سوسائٹی پر قرآن کی تعلیمات کا کیا اثر ہوا۔ چنانچہ اگر ہم سنت کو حذف کر دیں تو ان تعلیمات کے اثر کا کیسے پتہ چلے گا۔

قرآن تو خدا کے فضل سے محفوظ ہے ہی۔ لیکن قرآن نے جس قسم کی سوسائٹی بنائی۔ اس کا خاکہ بھی مؤطا میں موجود ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ قرآن کو اس نظر سے دیکھنا چاہیئے کہ وہ خارج میں معاشرہ پر کیا اثر ڈالتا ہے۔ ورنہ کتابوں میں تو سب کچھ لکھا ہے، اور ہر شخص اپنی مذہبی کتاب کو نادر سے نادر اور بلند سے بلند فکر کا حامل ثابت کر سکتا ہے۔ سوال نظریات کا نہیں بلکہ ان کے عملی

نتائج کا ہے ۔ منوسمرتی کو آج کون سمجھتا ہے ۔ لیکن اس کے اثر سے جو سوسائٹی
بنی وہ دیکھی جائے گی ۔ اس طرح قرآن کی اصل حقیقت آج کتنی مبہم ہو رہی
ہے ، لیکن قرآن نے جو سوسائٹی بنائی اس سے قرآن کی عظمت کا صحیح اندازہ
ہو سکتا ہے ۔ سنت کا انکار کرنے والے در اصل قرآن سے مترتب ہونے
والے نتائج کا انکار کرتے ہیں ۔ قرآن کے متعلق یہ نقطۂ نظر اس بات کی دلیل
ہے کہ ایسے لوگ قرآن کی تعلیمات کو عملی زندگی میں منتقل کرنا ضروری نہیں سمجھتے ۔
بد قسمتی سے مسلمانوں میں یہ روگ عام ہے ۔ وہ قرآن کی حقانیت کو تو بڑے
زور شور سے ثابت کرتے ہیں ، لیکن یہ بھول جاتے ہیں کہ اس حقانیت کا خود
ان کی زندگی پر بھی کچھ اثر پڑتا ہے یا نہیں ۔ مولانا کے خیال میں اگر مسلمان اسلام
کو اس نظر سے دیکھنے لگ جائیں کہ ان کی عملی زندگی میں اس کا کتنا عمل دخل ہے
تو پھر شاید ان کو احساس ہو کہ اسلام اور ان کی زندگی میں کس قدر بُعد پیدا ہو گیا ہے ۔

ہم اوپر لکھ آتے ہیں کہ قرآن کی تعلیمات انسانیت کی طرح عالمگیر ، ہمہ گیر
اور دائمی ہیں ۔ وہ ہر ملک کے لیے ہیں ۔ ہر قوم کے لیے ہیں اور ہر زمانہ کے لیے
ہیں ، لیکن یہاں کسی کو یہ گمان نہ گزرے کہ موطا میں جس نظام کو مدون کیا گیا ہے "
قرآن کی ساری کی ساری تعلیمات اسی میں منحصر ہیں ۔ بے شک مدینہ کی سوسائٹی
قرآنی تعلیمات کا نتیجہ تھی اور خلافتِ راشدہ کے دور میں مسلمانوں کی جو زندگی تھی "
وہ قرآن کے احکام کے مطابق ہی تشکیل ہوئی لیکن اس سے یہ سمجھ لینا کہ قرآن
اسی زندگی میں محدود ہو گیا ، ٹھیک نہیں ۔ مولانا کے نزدیک نبی کی دو حیثیتیں ہوتی
ہیں ۔ ایک قومی اور دوسری عمومی ۔ نبی جس قوم یا ملک میں پیدا ہوتا ہے اور جن

لوگوں کو سب سے پہلے خدا کا پیغام پہنچاتا ہے۔ ان کی عادات اور خصوصیات کا اس کی تعلیمات میں خاص لحاظ رکھا جاتا ہے۔ یہ نبی کی قومی حیثیت ہے عمومی حیثیت کے اعتبار سے نبی کی تعلیم تمام انسانیت کے لیے ہوتی ہے اور اس سے سب قومیں یکساں فائدہ اٹھا سکتی ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عرب میں مبعوث ہوئے، اور عرب ہی آن کے اولین مخاطب تھے۔ اس لیے ان کی تعلیمات کے قالب کا عربی ذہنیت کے مطابق ہونا عین فطری بات تھی۔ مؤطا در اصل قرآن کی عمومی تعلیمات کے اسی عربی قالب کا مرقع ہے۔ آگے چل کر جب دوسری قومیں مسلمان ہوئیں تو انھوں نے مؤطا کی مدد سے اپنے اپنے ملک کے لیے اور فقہی قوانین بنائے۔ اور جہاں کہیں مناسب سمجھا، اپنی قومی خصوصیات کی وجہ سے اس میں تبدیلیاں بھی کیں۔

مذہب یا دین مجموعہ ہوتا ہے حکمت اور فقہ کا۔ حکمت دین کی عمومی حیثیت ہے۔ قرآن کی حکمت میں جتنی عربیت ہے، اتنی عجمیت اور ہندوستانیت بھی ہے۔ ایک عرب اس حکمت سے جس طرح مستفید ہو سکتا ہے، اسی طرح دوسری قوم کا آدمی بھی، جس کی زبان عربی نہ ہو، قرآنی حکمت سے فیض پا سکتا ہے۔ حکمت انسان میں تلاش و تفحص، نظر و فکر اور تقدم و تبدیلی کا ملکہ پیدا کرتی ہے۔ دماغ حکمت کے اثر سے سوچنے پر مجبور ہوتا ہے۔ وہ ارد گرد کی دنیا پر نظر ڈالتا ہے۔ اپنی زندگی کا جائزہ لیتا ہے اور نئی نئی راہیں ڈھونڈتا ہے۔ فقہ نام ہے نظام کی مدوّن صورت کا۔ انسان جس ماحول میں رہتا ہے، اس کے مطابق اُسے اپنے لیے قواعد و ضوابط بنانے پڑتے

ہیں۔ اگر زندگی ان قواعد و ضوابط سے آزاد ہو جائے اور انسان کسی ایسے قانون کا پابند نہ رہے جو اس کی حرکات و سکنات اور شب و روز کی سرگرمیوں کو ضبط میں نہ رکھے تو اس کا نتیجہ بالکل بدنظمی اور نراج ہے۔ زندگی میں فقہ یعنی مدنی قانون کی بھی ضرورت ہے اور حکمت کی بھی۔ اگر حکمت اور فقہ ساتھ ساتھ رہیں تو انسان آگے بھی بڑھتا ہے اور ماضی سے بھی اپنا رشتہ قائم رکھتا ہے۔ حکمت تقدم Progressiveness اور فقہ تحقّق Conservatism کا باعث بنتی ہے۔ لیکن اگر فقہ سے بالکل بے تعلقی اختیار کی جائے تو لازمی طور پر اس سے جماعت میں انتشار پیدا ہوتا ہے۔ اور اگر فقہ ہی فقہ زندگی پر حاوی ہو جائے تو جماعت جامد ہو جاتا ہے اور ترقی کا کوئی امکان نہیں رہتا۔

مولانا نے مثال کے طور پر ایک دفعہ فرمایا کہ مدرسہ دیوبند کے بانی مولانا محمد قاسم صاحب حکیم تھے اور مولانا رشید احمد گنگوہی فقیہ۔ نہ اول الذکر فقہ کی اہمیت کے منکر تھے۔ اور نہ مولانا گنگوہی حکمت کے مخالف لیکن آخر الذکر بزرگ جانتے تھے کہ زندگی کے تسلسل کے لیے فقہی نظام کی اشد ضرورت ہے۔ اس لیے وہ اس پر زور دیتے رہے۔ مولانا کے خیال میں بعد میں آنے والے حکمت اور فقہ کا یہ لزوم بھول گئے اور اسی وجہ سے اب مدرسہ دیوبند جمود اور رجعیت کا مرکز بن کر رہ گیا ہے۔

قرآن کی حکمت متقاضی تھی کہ اس کی تعلیمات جتنی بھی عام اور عالمگیر ہو سکیں۔ ہوں، لیکن زندگی کے دوسرے رُخ یعنی تحقّق کا جس کا مظہر فقہ اور قانون ہوتا ہے یہ مطالبہ تھا کہ جس ماحول اور قوم میں یہ تعلیم عملی جامہ پہن رہی ہے، وہاں کے

لوگوں کی خصوصیات، عادات اور طبعی رجحانات کا خیال رکھا جاتا۔

اسلام کی تعلیمات کی عمومیت اور خصوصیت یا دوسرے لفظوں میں حکمت اور فقہ کا بیان کچھ تفصیل چاہتا ہے۔ مولانا شبلی نے اپنی کتاب "الکلام" میں اس موضوع پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے۔ موصوف لکھتے ہیں کہ مذہب کے متعلق بہت بڑی غلطی اس وجہ سے پیدا ہوئی ہے کہ لوگ انبیاء کے اصول طریقۂ تعلیم کو ملحوظ نہیں رکھتے۔ علم کلام کی کتابوں میں اس ضروری نکتہ کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ لیکن امام رازی نے مطالب عالیہ میں، ابن رشد نے کشف الادلہ میں اور شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں تفصیل کے ساتھ یہ اصول بیان کیے ہیں۔ ان میں سے ضروری الذکر یہ ہیں۔

۱۔ انبیاء کو اگرچہ عوام و خواص دونوں کی ہدایت مقصود ہوتی ہے لیکن چونکہ عوام کے مقابلے میں خواص کی تعداد اقل قلیل ہوتی ہے۔ اس لیے ان کی طرز تعلیم اور طریقۂ ہدایت میں عوام کا پہلو زیادہ ملحوظ ہوتا ہے۔ البتہ ہر جگہ ضمن میں ایسے الفاظ موجود ہوتے ہیں جن سے اصل حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور جس کے مخاطب خواص ہوتے ہیں۔ امام رازی نے آیات متشابہات کے ورود کے متعلق سب سے قوی وجہ یہ بیان کی ہے کہ قرآن ایسی کتاب ہے جس سے خاص و عام سب کو حق کی طرف دعوت دی گئی ہے۔ اور عوام کا یہ حال ہے کہ ان کی طبیعت اکثر امور میں حقائق کے ادراک کا انکار کرتی ہے۔ اسی لیے مصلحت یہ تھی کہ ایسے الفاظ کے ساتھ حقیقت واقعی بھی ملحوظ ہو۔" (تفسیر کبیر آل عمران۔ آیت هُوَ الَّذِیْ

اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ مِنْهُ اٰیَاتٌ مُّحْکَمَاتٌ)

ابن رُشد فصل المقال میں لکھتے ہیں۔ شریعت کا مقصود اولیٰ جمہور عوام کے ساتھ اعتناء کرتا ہے۔ تاہم خواص کی تنبیہہ سے بھی چشم پوشی نہیں کی جاتی۔

۲۔ انبیاء لوگوں کی عقل و علم کے لحاظ سے اُن سے خطاب کرتے ہیں لیکن اس علم و عقل کے لحاظ سے، جو اکثر افراد میں پائی جاتی ہے۔ اکتساب، مجاہدہ، مراقبہ، ممارست کی وجہ سے جو علم و عقل پیدا ہوتی ہے، وہ انبیاءؑ کے خطاب کا موضوع نہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں:۔ اور انبیاء کے اصول میں سے ایک یہ ہے کہ وہ لوگوں سے ان کی خلقی عقل کے موافق خطاب کرتے ہیں۔ اس لیے انبیاءؑ نے محض اس فہم و ادراک کے لحاظ سے خطاب کیا جو اُن لوگوں کی خلقت میں ودیعت ہے۔ چنانچہ انبیاءؑ نے لوگوں کو یہ تکلیف نہیں دی کہ وہ خدا کو تجلیات، مشاہدات، براہین اور قیاسات کے ذریعہ پہچانیں۔ نہ ان کو اس بات پر مکلف کیا کہ وہ خدا کو ہر جہت اور ہر حیثیت سے منزّہ خیال کریں۔

۳۔ سب سے زیادہ قابلِ لحاظ یہ امر ہے کہ انبیاء تہذیبِ اخلاق اور تزکیۂ نفس کے سوا اور قسم کے مسائل اور مباحث اور حقائق سے متعرض نہیں ہوتے اور اس قسم کے اُمور کے متعلق جو بیان کرتے ہیں تو انہی کی روایات اور خیالات کے مطابق۔ اور اس میں بھی استعارات اور مجازات سے کام لیتے ہیں۔ حجۃ اللہ البالغہ میں لکھا ہے کہ انبیاء کے اصول

میں سے ایک یہ بات ہے کہ جو امور تہذیبِ نفس اور سیاستِ قومی سے تعلق نہیں رکھتے، ان میں وہ دخل نہیں دیتے۔ مثلاً کائناتِ الجو یعنی بارش، گرہن، ہالہ کے پیدا ہونے کے اسباب، نباتات اور حیوانات کے عجائبات، چاند سورج کی رفتار کی مقدار اور حوادثِ یومیہ کے اسباب، انبیاء، سلاطین اور ممالک کے قصے وغیرہ وغیرہ۔ ان چیزوں سے وہ بحث نہیں کرتے۔ مگر ہاں کچھ چند معمولی باتیں جن سے لوگوں کے کان مانوس ہو چکے ہیں اور ان کی عقلوں نے ان باتوں کو قبول کر لیا ہے اور ان باتوں کو بھی وہ لوگ خدا کی شان اور قدرت کے ذکر میں ضمنی طور پر اجمالاً بیان کرتے ہیں اور اس میں مجاز اور استعارہ سے کام لیتے ہیں اور اسی اصول کی بنا پر جب لوگوں نے آنحضرتؐ سے چاند کے گھٹنے بڑھنے کا سبب پوچھا تو خدا نے اس کے جواب سے اعراض کیا اور اس کے بجائے مہینوں کا فائدہ بیان کر دیا۔ چنانچہ فرمایا: یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ الخ اور اکثر لوگوں کا مذاق ان فنون کے ساتھ مالوف ہونے کی وجہ سے خراب ہو گیا ہے تو یہ لوگ انبیاء کے کلام کو خلافِ حقیقت محمل پر محمول کرتے ہیں۔

۴۔ ایک عام اصول جس پر تمام انبیاء کا عمل رہا، یہ ہے کہ وہ جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں، اس کے اکل و شرب، لباس، مکان، سامانِ آرائش، طریقۂ نکاح، زوجین کے عادات، بیع و شرا، معاصی پر دار و گیر، فصلِ قضایا، غرض اس قسم کے تمام امور پر نظر ڈالتے ہیں۔ اگر یہ چیزیں ویسی ہی ہیں،

جیسا ان کو ہونا چاہیئے تو پھر کسی قسم کا تبدّل تغیّر نہیں کرتے۔ بلکہ ترغیب دلاتے ہیں کہ یہ رسوم و آئین، صحیح اور واجب العمل اور مبنی علی المصالح ہیں۔ البتہ اگر ان میں کچھ نقص ہوتا ہے مثلاً وہ آزار رسانی کا ذریعہ ہوں یا لذّات دنیوی میں انہماک کا باعث ہوں۔ یا اصولِ احسان کے مخالف ہوں یا انسان کو دنیاوی اور دینی مصالح سے بے پرواکر دینے والے ہوں تو ان کو بدل دیتے ہیں۔ وہ بھی اس طرح نہیں کہ سرے سے انقلاب کر دیں بلکہ اس قسم کی تبدیلی کرتے ہیں جس کے مشابہ کوئی چیز قوم میں پہلے سے موجود ہوتی ہے یا ان لوگوں کے حالات میں اس کی مثالیں پائی جاتی ہیں، جن کو قوم اپنا مقتدا اور پیشوا تسلیم کرتی آتی ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب یہ اصول نہایت تفصیل سے بیان کر کے لکھتے ہیں۔

(حجۃ اللہ البالغہ صفحہ ۱۰۹-۱۱۰) اور اسی وجہ سے انبیاء کی شریعتیں مختلف ہیں اور جو لوگ علم میں پختہ کار ہیں وہ جانتے ہیں کہ شریعت نے نکاح طلاق معاملات آرائش لباس قضا تعزیرات غنیمت میں کوئی ایسی بات پیش نہیں کی جس کو وہ لوگ سرے سے نہ جانتے ہوں یا ایسی جس کے قبول کرنے میں ان کو پس و پیش ہو۔ ہاں یہ ضرور ہوا کہ جو کجی تھی سیدھی کر دی گئی۔ اور جو خرابی تھی رفع کر دی گئی۔

۵۔ انبیاء پر جو شریعت نازل ہوتی ہے اس کے دو حصّے ہوتے ہیں۔ ایک وہ عقائد و مسائل جو مذہب کے اصول کلیہ ہوتے ہیں۔ اس حصّے میں تمام شریعتیں متحد ہوتی ہیں۔ مثلاً خدا کا وجود، توحید، ثواب، عقاب، شعائر اللہ کی تعظیم، نکاح، وراثت وغیرہ۔ دوسرے وہ احکام و سُنن جو خاص خاص انبیاء کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں اور جن کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ شریعتِ موسوی مثلاً شریعتِ عیسوی

سے مختلف ہے۔ شریعت کا حصہ خاص خاص قوموں یا ملکوں کے مصالح اور فوائد پر مبنی ہوتا ہے۔ اور اس کی بنیاد زیادہ تر ان خیالات عقائد عادات معاملات رسوم طریقِ معاشرت اور اصولِ تمدن پر ہوتی ہے۔ جو پہلے سے اس قوم میں موجود تھے۔ شاہ ولی اللہ صاحب لکھتے ہیں: اسی طرح شریعت میں ان علوم اور اعتقادات و عادات کا لحاظ رکھا جاتا ہے، جو قوم میں مخزون اور جاری و ساری ہوتے ہیں یہی وجہ تھی کہ اونٹ کا گوشت اور دودھ بنی اسرائیل پر حرام ہوا۔ اور بنی اسمٰعیل پر حرام نہ ہوا۔ اور یہی وجہ ہے کہ کھانوں میں پاک اور نجس کی تفریق عرب کے مذاق پر محمول کی گئی اور یہی وجہ ہے کہ بھانجی سے شادی کرنا ہمارے مذہب میں حرام ہے اور یہود کے ہاں نہیں۔

آگے چل کر مولانا شبلی لکھتے ہیں کہ مذکورہ بالا اصول تمام انبیاء میں مشترک ہوتے ہیں لیکن جس نبی کی رسالت عام ہوتی ہے۔ اور تمام عالم کی اصلاح کے لیے مبعوث ہوتا ہے اس کی ہدایت اور تلقین میں بعض زائد خصوصیات ہوتی ہیں جو اور انبیاء میں نہیں پائی جاتیں۔

"اوپر بیان ہو چکا ہے کہ پیغمبر جس قوم میں مبعوث ہوتا ہے اس کی شریعت میں اس قوم کے عادات اور خصوصیات کا خاص طریقہ پر لحاظ ہوتا ہے لیکن جو پیغمبر تمام عالم کے لیے مبعوث ہوا اس کے طریقۂ تعلیم میں یہ اصول چل نہیں سکتا کیونکہ نہ وہ تمام دنیا کی قوموں کے لیے الگ الگ شریعتیں بنا سکتا ہے۔ نہ تمام قوموں کی عادات اور خصوصیتیں باہم متفق ہو سکتی ہیں۔ اس لیے

وُہ پہلے اپنی قوم کی تعلیم و تلقین شروع کرتا ہے اور ان کو محاسن اخلاق کا نمونہ بناتا ہے۔ یہ قوم اس کے اعضاء اور جوارح کا کام دیتی ہے اور اسی کے نمونہ پر وہ اپنی تلقین کا دائرہ وسیع کرتا جاتا ہے۔ اس کی شریعت میں اگرچہ زیادہ تر وُہ قواعد کلیہ اور اصول عامہ ہوتے ہیں، جو قریباً تمام دُنیا کی قوموں میں مشترک ہیں، تاہم خاص اس کی قوم کی عادات اور خصوصیات کا لحاظ زیادہ ہوتا ہے لیکن جو احکام ان عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہوتے ہیں۔ اُن کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی۔ اور نہ ان پر چنداں زیادہ زور دیا جاتا ہے۔"

اس اصول کو شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ صفحہ ۱۲۳ میں نہایت تفصیل سے لکھا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں: "یہ امام جو تمام قوموں کو ایک مذہب پر لانا چاہتا ہے، اُس کو اور چند اصول کی جو اصول مذکورہ بالا کے علاوہ ہیں، حاجت پڑتی ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ایک قوم کو راہِ راست پر بلاتا ہے۔ اس کی اصلاح کرتا ہے اس کو پاک بنا دیتا ہے۔ پھر اس کو اپنا دست و بازو قرار دیتا ہے۔ یہ اس لیے کہ یہ ہو نہیں سکتا کہ یہ امام تمام دُنیا کی قوموں کی اصلاح میں جان کھپائے اس لیے ضروری ہوا کہ اس کی شریعت کی اصل بنیاد تو وُہ ہو جو تمام عرب و عجم کا فطری مذہب ہو۔ اس کے ساتھ خاص اس کی قوم کے عادات اور مسلمات کے اصول بھی لیے جائیں اور ان کے حالات کا لحاظ بہ نسبت اور قوموں کے زیادہ تر کیا جائے۔ پھر تمام لوگوں کو اس شریعت کی پیروی کی تکلیف دی جائے۔

کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہر قوم اور ہر پیشوائے قوم کو ہر زمانے میں اجازت دے دی جائے کہ وہ اپنی شریعت آپ بنا لیں۔ اس سے تو شریعت کا جو مقصود ہے وہ بھی فوت ہو جائے گا۔ نہ یہ ہو سکتا ہے کہ ہر قوم کی عادات اور خصوصیات کا پتہ لگایا جائے اور ہر ایک کے لیے الگ الگ شریعت بنائی جائے۔ اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں کہ خاص اس قسم کی عادات، شعائر، تعزیرات اور انتظامات کا لحاظ کیا جائے، جن میں یہ امام پیدا ہوا ہو، اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔

اس کے بعد مولانا شبلی فرماتے ہیں کہ اس اصول سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ شریعت اسلامی میں چوری، زنا، قتل وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں، ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاؤں کا بعینہا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے۔ یہاں مولانا شبلی کا بیان ختم ہوتا ہے۔

یقیناً قرآن نے جس قوم میں کہ وہ نازل ہوا، اس قوم کی عادات، شعائر، تعزیرات اور انتظامات کا لحاظ رکھا ہے لیکن اس سے قرآن کی عمومیت اور ہمہ گیریت پر کوئی حرف نہیں آتا۔ کیونکہ بقول مولانا شبلیؒ "جو احکام ان عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہوتے ہیں۔ ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی اور نہ اس پر چنداں زور دیا جاتا ہے۔ مولانا کے نزدیک بھی قرآن میں کہیں کہیں جو احکام ہیں، وہ دراصل ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان احکام کو اپنی مخصوص شکل میں ابدی اور عالمگیر ماننا صحیح نہیں۔ عرب کے خاص حالات میں قرآن کے عمومی پیغام کو صرف ان احکام کے ذریعہ ہی عملی صورت دی جا سکتی تھی۔

مولانا نے ایک دفعہ اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ علماء جن کے پیش نظر عام انسانیت کی مجموعی ترقی اور بہبود ہوتی ہے، وہ انبیاء کی تعلیمات کے عمومی پہلو پر زیادہ زور دیتے ہیں اور ان کے نزدیک انبیاء کے وہ احکام اور قوانین جو کسی خاص قوم اور ایک خاص زمانے کے مخصوص حالات کے خیال سے مرتب ہوتے ہیں، عالمگیر اور دائمی نہیں ہوتے مولانا کے خیال میں شاہ صاحب کی حکمت آفریں طبیعت کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے انبیاء کی تعلیمات کی اساس متعین کی۔ اور اس اساس کو انسانیت عامہ اور فطرت کے اصولوں کے ساتھ مطابقت دی۔ پھر اپنی حکمت کے اصول وضع فرمائے۔ چنانچہ شاہ صاحب کی حکمت انبیاء کی تعلیمات اور انسانیت عامہ کے اصولوں دونوں پر شامل اور جامع ہے اور وہ دونوں کو باہم دگر اس طرح سمو دیتی ہے کہ انبیاء کی تعلیمات اور انسانیت عامہ کے اصولوں میں کوئی تضاد اور اختلاف نہیں رہتا۔ شاہ صاحب کی اس حکمت کو ماننے سے میرے دل پر یہ اثر ہوا ہے کہ اگر میں کسی دوسرے مذہب کے آدمی کو، یا اس شخص کو جو کسی مذہب کو بھی سرے سے نہیں مانتا، انسانی فلاح و بہبود کا کام کرتا دیکھوں تو میرے دل میں اس کی عزت اور محبت جاگزین ہوتی ہے۔ کیونکہ شاہ صاحب کی حکمت سے میں یہ سمجھا ہوں کہ انبیاء کی تعلیم کا اصل مقصد انسانیت کی ترقی اور تقدم ہے۔ اب اگر کوئی شخص انسانیت کے ارتقاء کے لیے کوشاں ہے تو میں اسے کیسے انبیاء کے مقاصد کا مخالف سمجھوں۔ اور اس سے نفرت کروں۔

مولانا فرماتے ہیں کہ نبوت انسان کی جبلّی استعدادوں کا انکار نہیں کرتی اور انسان کی جبلّی استعدادیں اس کے خاص ماحول سے ہی بنتی ہیں۔ مثلاً ہندوستان میں فطرتاً ذبح حیوانات پسندیدہ نہیں، اس لیے اگر کوئی ہندوستانی ذبح حیوانات سے بچے، تو اس کا یہ فعل خلافِ نبوت نہ ہوگا۔ کیونکہ انسانوں کی جو فطرت ہوتی ہے، نبوت اس کے بالکلیہ خلاف نہیں جاتی۔ نبوت کا کام یہ ہے کہ وہ افراد کے فطری رجحانات اور ان کی جبلّی استعدادوں کے مطابق ان کے لیے ترقی کی راہیں بتائے۔ گو نبوت کا موضوعِ اصلی فرد نہیں بلکہ اجتماعِ انسانی ہوتا ہے۔ لیکن اجتماع کے لیے جو وہ قانون تجویز کرتی ہے، اس سے فرد کی شخصیت کی تکمیل بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ نبوت اجتماعیت کا دستور یوں مرتب کرتی ہے کہ اس سے افراد کی شخصیت صحیح طور پر ابھرتی ہے۔ اور وہ اجتماعیت کے لیے ترقی اور رونق کا باعث بنتے ہیں۔ مولانا کا کہنا یہ ہے کہ افراد کی شخصیتیں صرف اس طرح ابھر سکتی ہیں کہ قدرت کی طرف سے جو بھی استعدادیں انہیں ملی ہیں، ان کو جلا دی جائے۔ ان کی صحیح تربیت ہو۔ اور اُن استعدادوں کے مفید اور صالح بننے کے جو بھی امکانات ہوں، ان کو بالقوہ سے بالفعل میں لا جائے۔ افراد کی یہ جبلّی استعدادیں نتیجہ ہوتی ہیں ان کے مادی ماحول اور تمدنی اور نفسی رجحانات کا۔ جنھیں ہم دوسرے لفظوں میں "فطرۃ" کہتے ہیں۔ شاہ صاحب تفہیمات جزو اوّل ص ۶۸ میں فرماتے ہیں کہ " النبوۃ تحت الفطرۃ" نبوت کے فطرت کے ماتحت ہونے کا یہی مطلب ہے۔ شاہ صاحب کے بیان کا خلاصہ یہ ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:۔

"تمہیں معلوم ہونا چاہیئے کہ نبوت فطرت کے ماتحت ہوتی ہے۔
بات یہ ہے کہ انسان جو بھی علوم اور معلومات حاصل کرتا ہے،
وہ اس کے دل کے اندر اور نفس کے باطن میں جا کر جاگزین ہو
جاتے ہیں۔ اور جب کبھی وہ کوئی خواب دیکھتا ہے تو جو کچھ اس
کے دماغ میں پہلے سے محفوظ ہوتا ہے، وہی حالتِ خواب میں
اس کے سامنے منعکس ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس طرح ہر قوم اور
ہر ملک کی ایک مخصوص فطرت بن جاتی ہے اور اسی پر اس قوم اور
ملک والوں کی زندگی کا سارا دارومدار ہوتا ہے۔ مثلاً ہندو قوم کی
فطرت ذبح حیوانات کو ناپسند کرتی ہے اور عالم کے قدیم ہونے
کی قائل ہے اور ذبح حیوانات کو جائز اور عالم کو حادث جاننا
سامی عربوں اور اہلِ فارس کی فطرت کا طبعی خاصہ ہے۔ کسی قوم
میں جب کوئی نبی مبعوث ہوتا ہے تو وہ اپنی قوم کے حالات پر
نظر ڈالتا ہے۔ اور ان کے اعتقادات اور اعمال کو دیکھتا ہے۔
جو اعمال اور اعتقادات تہذیبِ نفس کے لیے مفید و معاون
ہوتے ہیں ان کو تو وہ رہنے دیتا ہے اور ان پر عمل پیرا ہونے
کی اپنی قوم کو دعوت دیتا ہے اور جو تہذیب نفس کے لیے
مضر ہوں ان سے منع کرتا ہے۔ ... نبوت کا اصل مقصد
تہذیب نفس ہے۔ تاکہ انسان میں قدرت نے جو بھی استعداد
ودیعت کی ہو وہ اپنے کمال کو پہنچ سکے۔"

مولانا نے شاہ صاحب کے اس قول "ان النبوة تحت الفطرة" کی تشریح کرتے ہوئے ایک دفعہ فرمایا: "مثلاً ہندوستان میں قدیم الایام سے گائے کا گوشت نہیں کھایا جاتا۔ اس کو ہم کہیں گے کہ گائے کا گوشت ہندو قوم کے مزاج میں مکروہ ہے لیکن زیادتی یہ ہے کہ ہندوؤں نے گائے کے گوشت کو کل انسانیت کے لیے حرام سمجھ لیا۔ اس طرح حضرت یعقوب علیہ السلام اپنی طبیعت کی افتاد کی وجہ سے نہ تو اونٹ کا گوشت کھاتے تھے اور نہ اس کا دودھ پیتے تھے۔ ان کی اولاد نے حضرت یعقوبؑ کی تقلید میں ان دونوں چیزوں کو حرام مان لیا۔ یہ اصل میں صرف جماعتی تحریم یا کراہت تھی۔ اس تحریم اور کراہیت کی عام انسانی حیثیت سے زیادہ اہمیت نہ تھی۔ غلطی سے یہود نے اسے اپنے مذہب کی اساس بنا لیا۔ اور اسے حنیفی دین کا ایک اصول سمجھ لیا۔ قرآن نے یہود کے اسی خیال کی تردید کی۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے: "كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ" الخ

مولانا فرماتے ہیں کہ اطعمہ کی تحلیل اور تحریم بیشتر قومی پسندیدگی یا مزاج کے مطابق ہوتی ہے۔ اس کو عالمگیر مذہب کی تعلیم کا اساس بنانا ٹھیک نہیں ہوتا۔ کھانوں کے علاوہ دوسری باتوں میں بھی اگر قوم کے مزاج کا لحاظ رکھا جائے، لیکن اس شرط پر کہ اس سے انسانیت کے عمومی مفاد میں کوئی رخنہ نہ پیدا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اگر مصلح اور انبیاء قوم کے مزاج کے خلاف غیر ضروری باتوں میں پڑ جائیں تو اصل مقصود فوت ہو جاتا ہے۔ حدیث میں مروی ہے کہ

رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو مخاطب کرتے ہوئے ایک دفعہ فرمایا کہ اے عائشہ! اگر تیری قوم نئی نئی مسلمان نہ ہوئی ہوتی تو میں کعبہ کی عمارت گرا کر نئے سرے سے اسے بنواتا اور اس میں یہ یہ تبدیلیاں کرتا۔

وقتی مصالح قومی رجحانات اور ملکی ضروریات کی حیثیت اپنی جگہ بالکل مسلّم ہے۔ اور اس بنا پر جو قاعدے اور ضابطے بنتے ہیں، ان کی بھی زندگی میں بڑی اہمیت ہوتی ہے۔ لیکن ان کو عالمگیر مذہب کے ارکان اصلی بنا لینا بڑی غلطی ہے۔ مثال کے طور پر آج سیاسی زندگی کی ایک مثال لیجئے۔ ہندوستان کے موجودہ حالات میں زیردست رعایا کے پاس حاکموں کی دراز دستیوں کو روکنے کے لیے سوائے عدم تشدد کے اور کوئی حربہ نہیں۔ اور اگر نہتی رعایا تشدد پر اتر بھی آئے تو اس کے پاس نہ تو تشدد کے ہتھیار ہیں اور نہ اس میں اتنی ہمت ہے کہ ان ہتھیاروں سے کام لے۔ اس لیے مصلحت کا تقاضا یہی ہے کہ ظلم کی مدافعت تو ضرور ہو لیکن عدم تشدد کے ذریعہ ہو۔ چنانچہ عدم تشدد کا یہ سیاسی مسلک ہندوستان کے خاص حالات اور پھر ایک خاص زمانے کی ضرورتوں کا نتیجہ ہے لیکن جب اس مسلک کے قائل ساری قوموں کو عدم تشدد کا اپدیش دیتے ہیں اور دنیا کو یہ یاد دلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ عدم تشدد ہی عالمگیر صداقت کا اصل اصول ہے تو یہ ان کی زیادتی ہوتی ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ وہ مبادی اور اصول جو تمام قوموں کے مہذب اور عقلمند طبقوں میں مشترک ہیں، یہ ہیں دراصل انسانیت کی اساس۔ اسے ہم حکمت کہتے ہیں۔ قانون نام ہے کسی خاص قوم کا اس حکمت کی اساس پر اپنے لیے دستور

بنانا۔ یہ دستور جو وضع کیا جاتا ہے اس میں ماحول کی ضروریات کی مطابقت لازمی ہوتی ہے۔ مولانا نے ایک دفعہ شاہ صاحب کے رسالہ "سطعات" کو پڑھاتے ہوئے فرمایا کہ ایک خاص زمانے میں جو نظام بنتا ہے وہ آخری یعنی Final نہیں ہوتا۔ وہ انسان کو زندگی کے ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے میں لے جانے کے قابل کرتا ہے۔ جہاں تک اس خاص مرحلہ کا تعلق ہوتا ہے، اس کے اعتبار سے تو اس نظام کی حیثیت آخری نظام کی ہوتی ہے۔ لیکن مجموعی انسانیت کے لیے یہ ایک مثال یا نمونہ کا کام دیتا ہے۔ لوگ غلطی یہ کرتے ہیں کہ اس مثال کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے کل حقیقت کے مرادف سمجھ لیتے ہیں اور ہر زمانے اور ہر قوم و ملک میں اس نظام کو بجنسہٖ نافذ کرنا چاہتے ہیں۔ اور گو حالات بدل جائیں، وہ اس نظام میں کسی قسم کی تبدیلی گوارا نہیں کرتے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ قوم کے ذہین طبقے میں اس نظام سے بے دلی پیدا ہونے لگتی ہے۔ چونکہ اسے قطعی اور آخری سمجھا جاتا ہے اور بعض ذہین طبقے بھی اس غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ یہ نظام اور اصل حقیقت جس کا یہ نظام ایک پرتو تھا، دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ چنانچہ جب اس نظام کے خلاف جو عارضی ہوتا ہے، بغاوت ہوتی ہے تو انسانیت کے اصل مبادی سے بھی جو دائمی حیثیت رکھتے ہیں، انکار کر دیا جاتا ہے۔ مولانا کے خیال میں تبدیلی کا یہ طریقہ انتشار اور فساد کا باعث ہوتا ہے۔ اس کے بجائے اگر یہ ہوتا کہ نظام کو ایک مثال کی حیثیت دی جاتی اور افراد کو اجازت ہوتی کہ وہ اس نظام کے اندر رہ کر اس کو ضرورتوں کے مطابق بدلتے رہتے اور زمانے کی ترقی کے ساتھ

ساتھ اس کو بھی ترقی دیتے جاتے، تو انسانیت آسانی سے راہِ ترقی پر گامزن ہوتی اور یہ ضرورت نہ پڑتی کہ پہلے کے نظام کو سرے سے مٹا کر اس کی جگہ بالکل نیا نظام بنایا جاتا۔ یقیناً زندگی ایک حد تک تسلسل چاہتی ہے اور اگر تغیر و تبدل کا یہ راستہ اختیار کیا جائے تو زندگی کا تسلسل بھی قائم رہتا ہے اور ترقی کی رفتار بھی نہیں رکتی۔ ہر خرابی پر از سر نو نیا نظام بنانا نہ مفید ہے اور نہ ممد ترقی۔

مولانا کے نزدیک زندگی کی ابتدا معدنیات نباتات اور حیوانات سے ہوئی۔ پھر انسان کا وجود عمل میں آیا۔ انسان کی مذہبی فکر کی ابتدائی صورت صنمیت تھی۔ اس کے بعد حنیفیت کی منزل آئی۔ اور یہودیت، عیسائیت اور اسلام نے جنم لیا۔ اسلام کے نظام کی ظاہری ٹھوس صورت جو مرورِ زمانہ سے بن گئی ہے غیر متبدل نہیں۔ ضرورت اس کی ہے کہ اس نظام کو زمانے کے مطابق اعلیٰ سے اعلیٰ جامہ میں پیش کیا جائے، ورنہ جس طرح اور مذاہب کے نظام پرانے ہو گئے۔ نعوذ باللہ اگر اسلام کو بھی اسی طرح ایک خاص نظام کا پابند بنا دیا گیا تو اس کے پرانے ہونے میں کیا کسر رہ جائے گی۔

مولانا نے فرمایا کہ روٹی پکانے کے لیے اُپلے جلائے جاتے ہیں۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اُپلے کیوں بیکار جلائے جا رہے ہیں تو اس کا جواب کیا ہو سکتا ہے اسی طرح نوعِ انسانی کو اپنے مقصد تک پہنچنے کے لیے ہزار ہا وجودوں کو فنا کرنا ہوگا۔ لیکن تکمیل کے لیے یہ فنا ضروری ہے۔ ایک مرحلہ فنا ہوتا ہے تو اس سے دوسرے مرحلہ کا ظہور ہوتا ہے۔ انسان کی ترقی کی کوئی حد نہیں اسے اپنے اصلی مقام پر پہنچنے کے لیے معلوم نہیں ابھی کتنے مراحل سے گزرنا ہے۔

ہر نبی کسی نہ کسی حد تک اس عمومی حکمت کی طرف اپنی اپنی قوم کو دعوت دیتا چلا آیا ہے۔ چنانچہ مولانا کے نزدیک قرآن کا اصل مقصود تمام اقوام کو اس عمومی حکمت پر جمع کرنا تھا۔ گو اس کا پیغام حقیقت میں خالص بین الاقوامی تھا لیکن اس نے شروع میں عربوں کو اس پیغام کو دوسروں تک پہنچانے کا ذریعہ بنایا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ قرآن کا بین الاقوامی پیغام رسول اللہ صلعم کی قومی زبان اور ان کی قوم کے مزاج کے مطابق معین ہوا۔ اس سے یہ فائدہ ہوا کہ عربوں نے اس پیغام کو اپنا لیا اور اس کو پھیلانے اور دنیا میں اُسے نافذ کرنے کے کام کو اپنے لیے قومی عزت سمجھا۔ چنانچہ ان کی ہمت سے دنیا کا ایک بہت بڑا حصہ قرآن کے پیغام سے متعارف ہو گیا۔ غیر عرب اقوام کے لیے اس پیغام کو جو عربی شکل میں تھا، اپنانے میں جو دقتیں پیش آئیں، انہیں دو طرح سے حل کیا گیا۔ عربوں کو دوسری قوموں پر حکمرانی حاصل ہو گئی تھی۔ ان قوموں کے عوام نے تو شریعت کو اس لیے مان لیا کہ یہ حکمرانوں کا قانون تھا۔ کیونکہ جب کسی قانون کو دنیا میں یہ عزت ملتی ہے کہ وہ حکومت کا قانون بن جاتا ہے، تو عوام اس کو آسانی سے قبول کر لیتے ہیں البتہ دوسری قوموں کے خواص کے لیے اس قانون کو اپنانے میں جو رکاوٹ ہو سکتی تھی وُہ یوں دُور ہو گئی کہ اس قانون میں لچک تھی۔ غیر عرب اقوام کے خواص کو اجازت تھی کہ اگر وہ چاہیں تو عربی قانون کو بجنسہٖ قبول کر کے عرب بن جائیں یا اس کی روشنی میں اپنے لیے ایک قومی قانون بنا لیں، جو وہی مقصد پورا کرے جس کی دعوت عربی قانون دیتا تھا۔ ہر قوم اگر چاہے تو وہ اس قانون کو اپنی قومی زبان اور قومی رسم و رواج میں منتقل کر کے اسے ہر خاص و عام کے ذہن اور اس کی زندگی کے

ترتیب کر سکتی تھی۔

مولانا کے نزدیک اسلامی فتوحات کے بعد قرآن کے قانون کو چلانے کے لیے فقہاء کے مختلف مذاہب اسی مقصد کو پورا کرنے کے لیے معرض وجود میں آئے۔ ان میں حنفی فقہ خاص طور پر ممتاز ہے۔ اس فقہ میں عربوں کی وہ چیزیں جو غیر مسلمانوں کو کھلتی تھیں، ان کا بدل تجویز کر دیا گیا۔ چنانچہ خلفائے عباسیہ نے اسی کو اپنی خلافت کا قانون مان لیا۔ اور ان کے بعد مشرق میں جو بھی سلطنتیں بڑے کاز آئیں، سب نے فقہ حنفی کو ہی اپنا دستور بنایا۔ مختلف قوموں کے باہمی جھگڑوں اور آپس کی رقابتوں کو سلجھانے کا یہ بہترین طریقہ تھا۔

عرب اقوام میں زیادہ تر شافعی فقہ کا رواج ہوا۔ اور ایرانی، ترک اور ہندوستانی فقہ حنفی کے پیرو بنے۔ اسلام کے ابتدائی دور میں جب عرب مفتوحہ قوموں کے حاکم ہوئے تو ان میں کا ایک بہت بڑا گروہ تو ایسا تھا کہ جو بھی غیر عرب مسلمان ہو جاتے، یہ لوگ ان کو اپنی برادری میں شامل کر لیتے۔ اور عرب اور غیر عرب مسلمانوں میں فرق مراتب روا نہ رکھتے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ گروہ اُس دور میں اسلام کی صحیح نمائندگی کرتا تھا مگر عربوں کا ایک گروہ ایسا بھی تھا جو غیر عربوں پر حکومت کرنا اپنی قومی خصوصیت سمجھتا تھا۔ یہ عرب کی رجعت پسند طاقت تھی۔ اور اسے ہم اسلام کی صحیح نمائندہ جماعت نہیں کہہ سکتے۔ اس قسم کے لوگوں کا ایک حصہ عجمی ممالک میں بھی آباد ہو گیا۔ اور ان کی برابر یہ کوشش رہی کہ وہ عجمیوں میں رہتے ہوئے عربیت کی نسلی فضیلت پر زور دیتے رہیں۔ یہ لوگ فقہ حنفی کے سخت دشمن تھے۔ اور صرف شافعی فقہ کو اسلام کے مرادف ثابت کرنے پر مُصر تھے۔ حنفی ان سے اس طرح

بازی لے گئے کہ انھوں نے فقہ حنفی کا فارسی میں ترجمہ کر کے اسے دیہات میں عام کر دیا۔ اور فقہ حنفی غیر عرب قوموں کا ایک لحاظ سے قومی مذہب بن گئی۔ یہی فقہ ایران اور ترکستان میں پھیلی۔ یہاں سے ہندوستان میں پہنچی اور مدتوں تک قومی مذہب کے نام سے یہاں حکمران رہی۔ الغرض قرآن کے بین الاقوامی قانون کی حجازی تعبیر عربوں کے لیے قومی مذہب تھی اور اس کی حنفی تعبیر عجم کا قومی مذہب قرار پائی۔ اس طرح سے اسلام ایک قوم سے دوسری قوم تک پہنچا۔ اور ہر قوم اسے اپنا مذہب ماننے پر راضی ہو گئی۔

بنو اُمیہ کی خلافت خالص عربی سیادت کا دور تھا۔ جب خلافت عباسیوں میں منتقل ہوئی تو عجم بھی اس میں برابر کے شریک ہو گئے۔ یہ شرکت محض سیاست تک محدود نہ رہی۔ بلکہ زندگی کے ہر شعبہ میں عجم کے اثرات غالب آتے گئے۔ تفسیر حدیث عربی ادب نظم و نثر صرف و نحو معانی و بیان اور عروض میں عجمیوں کا پلہ عربوں سے بھاری تھا۔ اور جب دوسری زبانوں سے عربی میں علوم منتقل کیے گئے تو ان میں بھی پیش پیش عجمی ہی تھے۔ چنانچہ سلطنت کا تفصیلی قانون بنا۔ تو اس میں عجمی اثر کیوں نہ غالب ہوتا۔

آہستہ آہستہ بغداد میں عربی تفوق کم ہوتا گیا۔ اسی زمانے میں ارسطو کے فلسفے کا عربی میں ترجمہ ہوا۔ اس سے علم کلام کی داغ بیل پڑی اور اشراقی فلسفہ کے ترجموں نے تصوف کو علمی شکل دی۔ اہل تصوف صرف اشراقی مذہب تک محدود نہ رہے بلکہ انھوں نے ایرانیوں کے علوم سے بھی استفادہ کیا۔ اس سے پہلے فقہ حنفی مرتب ہو چکی تھی اور ہارون الرشید کے عہد میں تو ساری عباسی سلطنت

کا یہ دستور بھی بن گئی تھی۔ چنانچہ اس طرح خلافتِ عباسی کے تمام مشرقی علاقوں میں عجمیوں کو عربوں پر علمی غلبہ حاصل ہو گیا اور اس کے ساتھ ہی سیاسی اقتدار کی باگ ڈور بھی اُن کے ہاتھ میں آ گئی۔

لیکن عربوں کے اندر ابھی تک سیادت کا جذبہ موجود تھا اور وہ عجمیوں کے اس غلبہ کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔ گو عباسی سلطنت سے انہیں کسی قسم کی مدد نہیں مل سکتی تھی لیکن فکری طور پر عجم کے سامنے سر جھکانا ان کو ناگوار تھا۔ اس عربی ذہنیت کا فقہی مظہر فقہ شافعی ہے۔ بغداد سے مشرق کی طرف کے ملکوں میں جہاں عجمی آباد تھے فقہ حنفی کا رواج ہوا اور مغرب کے علاقوں میں جہاں عربی اثر غالب تھا فقہ شافعی کا سکہ چلا۔

امویوں کے پایۂ تخت دمشق میں ایرانی اثر سرے سے ناپید تھا اور اگر کبھی کوئی سر پھرا ایرانی دربارِ خلافت میں اپنے ایرانی بزرگوں پر فخر کرنے کی جرأت کرتا تو اس کی خوب گوشمالی ہوتی۔ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ ایک شاعر نے جو اتفاق سے ایرانی النسل تھا ایک اموی خلیفہ کے سامنے اس کی تعریف میں عربی میں ایک قصیدہ پڑھا۔ قصیدہ کے ابتدائی ابیات میں ایرانیوں کی قدیم عظمت کی طرف کہیں اشارہ تھا۔ اموی خلیفہ نے یہ شعر سنتے تو جلال میں آ گیا۔ چنانچہ چوب داروں کو اس گستاخ شاعر کی فہمائش کا حکم ہوا۔ انہوں نے شاعر کو پکڑا اور سامنے کے حوض میں اسے اتنے غوطے دیئے کہ وہ ادھ مُوا سا ہو گیا۔

بغداد بنا تو عربی تمدن اور عربی اقوام کے پہلو بہ پہلو ایرانی تمدن اور ایرانی اقوام بھی خلافت کے اس نئے دار السلطنت میں آ موجود ہوئیں۔ شروع شروع

مین تو جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، عربی سیادت اپنے غلبہ کو برقرار رکھنے کے لیے برابر مُصر رہی، لیکن منصور، مہدی، ہادی اور ہارون کی ساری کوششیں ایرانی اثر کو پس پشت ڈالنے میں کامیاب نہ ہو سکیں۔ مامون کا زمانہ آیا تو ایرانیوں کا سیاسی اور ذہنی اقتدار خلافت کے سارے شعبوں پر چھا گیا۔ مامون کے وزیر اور سلطنت کے کرتا دھرتا سب کے سب ایرانی تھے۔ اس کے بڑے بڑے سرداران فوج بھی ایرانی تھے۔ امین کی شکست دراصل عربی عناصر کی سیادت کی شکست تھی۔ علمی و ذہنی دنیا میں تو ایرانیوں کا پہلے ہی سے اقتدار قائم تھا۔ اور تو اور عربی زبان کے سب سے بڑے ممتاز شاعر بھی اس زمانے میں ایرانی تھے۔ زمانے کی اس بدلی ہوئی فضا میں کیسے ممکن تھی کہ اموی دور کی عربی ذہنیت یا منصور اور ہارون کے عہد میں عربی سیادت کی جو شکل تھی؛ وہ سلطنت کی حکمت عملی میں دخیل رہ سکتی۔ ایرانی قوم اسلام کے زندگی بخش پیغام کی برکت سے اب اپنے عروج کو پہنچ چکی تھی۔ اور ایرانی کسی معاملہ میں بھی عربوں سے پیچھے نہ رہتے تھے۔ تلوار کے وہ دھنی تھے۔ جنگوں میں وہ قیادت کرتے اور سیاست کے گھوڑے وہ دوڑاتے۔ قرآن کی تفسیریں وہ کرتے۔ حدیثوں کی ترتیب و تدوین انہوں نے کی اور دوسری قوموں سے جو علوم عربی زبان میں منتقل ہوئے، ان میں بھی لوگ پیش پیش تھے۔ ان حالات میں بھی اگر سلطنت کو پہلے کے سے اصولوں پر چلایا جاتا تو لازمی طور پر ایرانیوں اور عربوں میں کھلم کھلا ٹکر ہوتی اور دونوں قومیں آپس میں لڑ کر خود کو عباسی خلافت کو اور اسلام کی بین الاقوامی تحریک کو کمزور کرنے کا باعث بنتیں۔ اس وقت دونوں قوموں میں توافق Adjustment کی سخت ضرورت تھی۔ لیکن اس

کے ساتھ یہ بھی ضروری تھا کہ اس توافق میں اسلام کو بھی گزند نہ آئے۔ مامون الرشید عربوں اور ایرانیوں کے اس بین القومی توافق کا نمونہ ہے۔ اتفاق سے نسلی اعتبار سے بھی اس کا مسلمانوں کی ان دونوں قوموں سے تعلق تھا۔ اس کا باپ ہارون الرشید عربی اور ماں ایرانی تھی۔ نیز اس کی ابتدائی تعلیم و تربیت ایرانی وزراء نے کی اور ہارون نے اسے والی بھی بنایا تو خراسان کا۔ چنانچہ وہ کافی عرصے تک مرو میں مقیم رہا۔ الغرض مامون کی اپنی ذات جسمانی، ذہنی اور علمی لحاظ سے عربیت اور ایرانیت کا صحیح امتزاج تھی۔ وہ مسلمان تھا اور اس میں شک نہیں کہ سچا مسلمان تھا۔ عربی اس کی زبان تھی اور اپنی عربیت اور قرشیت پر اسے فخر بھی تھا لیکن اسے عجم کے صالح اثرات اور یونان کے اعلیٰ افکار کو اپنانے سے بھی انکار نہ تھا۔ جس طرح مامون کی اپنی ذات اس وقت کے بین القومی اسلامی عناصر کی جامع تھی۔ اسی طرح اس نے اپنی حکومت کی حکمت عملی کی جو طرح ڈالی وہ بین القومی اسلامی سیاست کا ایک اچھا نمونہ تھی۔

مولانا مامون الرشید کی علمی عظمت اور اس کی سیاسی اصابت رائے کے بڑے معترف ہیں۔ جس طرح وہ امیر معاویہ، عبدالملک اور ولید کو قابل عزت مسلمان عرب بادشاہ مانتے ہیں۔ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز کو عربیت کو معتدل کر کے اسلام کی حقیقی تعلیم سے قریب کرنے والا سمجھتے ہیں۔ اسی طرح وہ منصور، مہدی اور ہارون کی بھی بڑی عزت کرتے ہیں۔ اور مامون کے متعلق ان کا خیال ہے کہ اس نے عربی اور عجمی اقوام کی مخاصمت کو باہمی موافقت میں تبدیل کر کے اسلام کی بہت بڑی خدمت کی۔

مامون کے زمانے میں خلقِ قرآن کا مسئلہ اٹھا۔ ایک گروہ کہتا تھا کہ "کلام الٰہی جو خدا کی صفاتِ قدیمہ میں سے ہے، وہ تو قدیم ہے۔ لیکن جو الفاظ آنحضرت صلعم پر نازل ہوتے تھے۔ وہ مخلوق اور حادث تھے۔ محدثین کہتے تھے کہ کلام الٰہی ہر حال میں قدیم ہے۔" مامون نے پہلے گروہ کی حمایت کی اور اس خیال کو سلطنت کا اصولی مسئلہ بنا دیا اور محدثین کی قیادت امام حنبلؒ نے فرمائی۔ خلق قرآن کے اس نزاع کے متعلق مولانا فرماتے ہیں کہ مامون کے زمانے میں عربوں کے ہاتھ سے سیادت کے سب ذرائع چھن چکے تھے۔ لے دے کے ایک زبان رہ گئی تھی اور اب وہ اسے خاص الٰہی زبان منوانے پر مُصر تھے۔ عجمی مسلمان قرآن کی تعلیم کو من جانب اللہ مانتے تھے لیکن قرآن کے الفاظ کو وہ قرآن کے معانی یعنی اصل تعلیم کی طرح قدیم اور غیر فانی تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے۔ عربی الفاظ پر زور دینے والے حقیقت میں عربی تفوق کے قائل تھے۔ کیونکہ عربی زبان کا تفوق خود عربوں کا تفوق ہے۔ چنانچہ اکثر عرب اہلِ فکر اس قومی اور لسانی تفوق کے علمبردار رہے ہیں۔ امام شافعیؒ عربی تفوق کے قائل تھے۔ ان کے برعکس امام ابو حنیفہؒ ہیں۔ ایک کے نزدیک خواہ آدمی عربی زبان نہ بھی جانے۔ اس کا عربی ہی میں نماز پڑھنا ضروری ہے اور دوسرے کے ہاں مفہوم کو سمجھنا مقدم ہے۔ اور زبان کی حیثیت دوسرے درجہ کی ہے۔[1]

محدثین کا اصرار تھا کہ قرآن کے الفاظ کو غیر مخلوق مانا جائے۔ یا اس مسئلہ کو گول مول ہی رکھا جائے۔ کیونکہ عربی الفاظ کو مخلوق ماننے سے عربی تفوق پر

---

[1] علم الکلام ص ۲۴

زد پڑتی تھی۔ چنانچہ اس گروہ کو قرآن کے الفاظ کے غیر مخلوق ہونے پر اتنا غلو تھا کہ حیرت ہوتی ہے۔ اُس زمانے کے علماء میں سے ایک وکیع بن الجراح تھے اُن کا کہنا تھا کہ جس شخص کا یہ خیال ہے کہ قرآن حادث ہے وہ کافر ہے۔ یزید بن ہارون کا قول ہے کہ جو شخص کہتا ہے کہ کلامِ الٰہی مخلوق ہے، وہ خدا کی قسم زندیق ہے۔ امام شافعی کے شاگرد مزنی کہتے ہیں کہ جو شخص کہتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے وہ کافر ہے۔ عبدالرحمٰن بن مہدی کا قول ہے کہ اگر میرے ہاتھ میں ہو اور کسی کو پل پر یہ کہتے سُن لوں کہ قرآن مخلوق ہے تو اس کی گردن مار دوں۔ امام بخاری نے اس مسئلہ میں یہ تفریق کی تھی کہ قرآن مجید کا جو تلفظ کیا جاتا ہے، وہ حادث اور مخلوق ہے۔ لیکن محدثین نے اس کی بھی سخت مخالفت کی اور ان کو اس کی پاداش میں مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ قرآن جس صورت میں ہو غیر مخلوق ہے۔ اس کے خلاف دوسرے گروہ والوں نے بھی اپنی طرف سے غلو اور تشدد میں حد کر دی"۔[1]

مولانا کے خیال میں قرآن کی تعلیم کا اصل مقصود اس کے معانی ہیں۔ الفاظ پر زور دینے والے عربی تفوق کے داعی ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ مولانا جامیؒ کا یہ شعر

مثنوی مولوی معنوی　　　ہست قرآں در زبانِ پہلوی

عجمی ذہنیت کو ظاہر کرتا ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ فارسی زبان میں نماز پڑھنے کو جائز سمجھتے تھے۔ اور ان کی طرف جو رجوع کا قصہ گھڑا گیا ہے۔ میرے نزدیک وہ صحیح نہیں۔ دراصل بات یہ ہے کہ ایک عجمی کی عقل یہ سمجھ ہی نہیں سکتی کہ اللہ کی تعلیم

---

[1] علم الکلام ص ۲۴۔

جو تمام زمانوں اور سب دنیا کے لیے ہے، وہ عربی اسلوب بیان اور عربی نظم الفاظ کی پابند ہو۔ عجمی ذہن کے لیے قرآن کے الفاظ کا غیر مخلوق سمجھنا ناممکن ہے۔ وہ تو معانی ہی کو قرآن سمجھے گا اور اسی میں تفکر اور تدبر کر کے ایمان کو جلا دے گا۔

مختصر اًخلق قرآن کے مسئلہ میں مامون کا یہ اقدام عربی ذہنیت کے اس تفاخر کی اصلاح کے لیے تھا۔ اس کے نزدیک محدثین کا قرآن کے الفاظ کو غیر مخلوق سمجھنا عربی اور ایرانی ذہنیت کے صحیح امتزاج اور توافق میں حائل تھا۔ اور چونکہ یہ بات اُس کی سلطنت کے سیاسی مسلک کے خلاف پڑتی تھی۔ اس لیے مامون نے اس میں بڑی سرگرمی دکھائی۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اس زمانے کے بہت سے غیر عرب علماء، جو اپنے علم میں دوسروں سے کسی طرح کم نہ تھے، قرآن کے الفاظ کو امام احمد بن حنبل کی طرح غیر مخلوق نہ سمجھتے تھے۔ مثال کے طور پر امام بخاری کو لیجئے۔ موصوف الفاظ قرآن کو مخلوق مانتے تھے۔ چنانچہ ذہلی جو امام احمد کے شاگرد تھے اور امام بخاری کو ان سے تلمذ بھی تھا، اسی بنا پر امام بخاری کے خلاف ہو گئے۔ ایک عربی ذہنیت سے متاثر تھے اور دوسرے عجمی مسلمان کا طبعی رجحان رکھتے تھے۔

عباسیوں کے زمانے میں دنیائے اسلام کے دو حصے ہو چکے تھے۔ ایک حصہ بغداد سے شروع ہو کر مغرب میں اسپین تک جاتا تھا۔ اس کی زبان عربی تھی اور وہاں کی تمام مفتوحہ قوموں نے بھی عربی زبان اور عربی تمدن کو اختیار کر لیا تھا۔ بغداد سے مشرق کی طرف کے ملکوں میں اہل عجم کی کثرت تھی۔ گو کسی زمانے میں یہ بھی عربوں کے محکوم رہ چکے تھے۔ اور عربوں کے سیاسی اقتدار کی وجہ سے

ان کی علمی اور مذہبی زبان بھی عربی بن گئی تھی۔ لیکن آہستہ آہستہ ان کی قومی شخصیت اُبھر رہی تھی۔ یہ لوگ سب کے سب مسلمان ہو چکے تھے اور انہوں نے اسلام کو یوُں اپنا لیا تھا جس طرح عربوں نے اسے اپنایا تھا۔ اب ایرانی مسلمان ایک عرب مسلمان کا مدمقابل بن کر زندگی میں اپنی جگہ پیدا کرنا چاہتا تھا۔ بے شک اسلام کا رشتہ دونوں میں مشترک تھا۔ لیکن ہر فریق اسلام کو اپنے قومی مزاج کے مُطابق سمجھنے کی کوشش کرتا تھا۔ اور اسی کا نتیجہ تھا کہ دونوں قوموں کی زندگی کے ہر شعبہ میں کش مکش نظر آتی تھی۔ یہ کش مکش عربی اور عجمی ذہنیت کی تھی۔ اسلام اور اسلام دشمن رجحانات کے درمیان نہ تھی۔ جیسا کہ عام طور پر عرب مؤرخوں نے سمجھا۔ اور ہندوستان میں اس وقت بھی بعض مسلمان اہل قلم اسی مغالطہ میں گرفتار ہیں۔ عجم کو خدانخواستہ اسلام کا انکار مقصود نہ تھا۔ لیکن طبعاً وہ یہ چاہتے تھے کہ اسلام کو اپنی ذہنیت کے مطابق ڈھالیں۔ قدرتی طور پر ان کی قومی غیرت یہ بھی گوارا نہ کر سکتی تھی۔ کہ وہ عربوں کے نسلی تفوق کو قبول کر لیں۔ اور ذہنی طور پر ان کے ذیل بن کر رہیں۔ وہ سمجھتے تھے اور ان کا یہ سمجھنا بالکل حق بجانب تھا۔ کہ اسلام جتنا عربوں کا ہے اسی قدر اُن کا بھی ہے۔ ایرانیوں کی نئی قومی شخصیت اسلام کے خمیر سے اٹھی تھی۔ چنانچہ انہوں نے اپنی فقہ بنائی۔ اپنا علم کلام مرتب کیا اور الگ اپنی زبان بھی بنا لی۔ لیکن اُن کی یہ سب کوششیں اسلام کے وسیع دائرہ کے اندر ہی تھیں۔ بحکیم اندریس مانده ایرانیوں کو آزاد اور مستقل قوم بننے کے لیے اسلام سے انکار کرنے کی ضرورت نہیں پڑی۔ بلکہ اسلام کی وجہ سے ان کو اپنی قومی شخصیت کی تکمیل میں مدد ملی۔ البتہ عربی ذہنیت سے

ترفع اور تفاخر کے جذبات کے خلاف جو فتوحات اور حکومت کی وجہ سے لازمی طور پر عربوں میں پیدا ہو گئے تھے۔ ایرانیوں کو ضرور جدوجہد کرنی پڑی اور اس کا سلسلہ صدیوں تک جاری رہا۔ کہیں کہیں ایرانیوں کے اس ردِ عمل نے شعوبی تحریک کی شکل بھی اختیار کی۔ اس تحریک کے حامی عرب کی ہر چیز سے متنفر تھے لیکن یہ افراط دراصل اموی عہد کی انتہا پسندی کا نتیجہ تھا لیکن بتدریج دونوں طرف کے لوگ اعتدال کی جانب مائل ہوتے گئے اور اسلام کے اثرات نے بھی عربیت اور عجمیت کو شیر و شکر کرنے میں بڑا کام کیا۔

فقہ میں عجمی اور عربی رجحانوں نے حنفی اور شافعی مذہب کو پیدا کیا تھا لیکن اسے اسلام کی ہمہ گیر اور جامع تعلیم کا فیض کہیئے کہ ان دونوں فقہی مذاہب کے درمیان اختلاف کی جو خلیج تھی، اسے بعد والوں نے ہمیشہ پاٹنے کی کوشش کی۔ اور ہر فقہی مذہب والوں کے پیشِ نظر یہ رہا کہ وہ اپنے آپ کو قرآن اور حدیث سے زیادہ قریب ثابت کریں۔ عقائد یعنی علمِ کلام میں بھی عجمی اور عربی ذہنیتوں نے اپنی الگ الگ راہ بنائی، ماموں کے بعد عجم کو ذہنی طور پر کچھ تفوق حاصل ہو گیا تھا اور معتزلہ کی تحریک ایک حد تک عجمی تفوق کا ہی اظہار تھی۔ اس کے خلاف اشعری علمِ کلام وجود میں آیا۔ امام ابوالحسن اشعری امام شافعی کے پیروؤں میں سے تھے۔ اور اس لحاظ سے وہ عربی ذہنیت کے ترجمان اور عجم کے ذہنی تفوق کے انکار کرنے والوں میں سے تھے۔ آپ ۲۶۰ھ میں بصرہ میں پیدا ہوئے۔ اور ۳۳۰ھ میں بغداد میں انتقال فرمایا۔ ان کی ابتدائی تعلیم معتزلہ کے ہاں ہوئی لیکن ایک دن بصرہ کی جامع مسجد میں آپ نے مذہبِ اعتزال سے

برأت کا اعلان کیا۔ اس کے بعد بغداد جاکر حدیث و فقہ کی تکمیل کی۔ اور معتزلہ کے ردّ میں نہایت کثرت سے کتابیں لکھیں۔ شافعیوں میں اُن کی بڑی قدر و منزلت ہوئی اور سینکڑوں ہزاروں علماء ان کے شاگرد ہو گئے۔

اموی عربی سیادت کا ردّ عمل عباسیوں کی دو قومی عربی عجمی حکومت تھی۔ حنفی فقہ کا جواب عربی ذہن نے شافعی فقہ سے دیا۔ معتزلہ کی آزاد خیالی اور خالص عقلیت کا نتیجہ امام احمد بن حنبل کی ظاہریت اور تقلیدِ حدیث کی صورت میں نکلا اور معتزلہ کے علمِ کلام کا ردّ اشعری علم کلام تھا۔

امام اشعری کے مقابلے میں امام ابو منصور ماتریدی نے عجمی ذہنیت کے مطابق علم کلام کی ترتیب دی۔ "آپ ماترید[1] کے ایک قصبہ کے رہنے والے تھے جو سمرقند کے مضافات میں ہے۔ آپ دو واسطے سے قاضی ابو یوسف اور امام محمد کے شاگرد تھے۔ ۳۳۳ھ میں آپ نے وفات پائی۔ فرقہ حنفیہ جو تمام فرقہ ہائے اسلامیہ سے تعداد میں زیادہ ہے، اعتقادات کے لحاظ سے ماتریدیہ ہے۔"

اس وقت کی عربی اور عجمی ذہنیت کو سمجھنے کے لیے بے محل نہ ہوگا اگر یہاں اشعری اور ماتریدی عقائد کے چند مبادی درج کر دیئے جائیں۔

اشعری عقائد یہ ہیں:[2]

۱۔ خدا کو جائز ہے کہ انسان کو اس کام کی تکلیف دے جو اس کی طاقت سے باہر ہے۔

۲۔ خدا کو حق ہے کہ وہ مخلوقات کو عذاب دے بغیر اس کے کہ ان کا کوئی

---

[1] علم الکلام ص ۹۰۔ [2] ایضاً ص ۵۹

جرم ہو یا ان کو ثواب ملے۔

۳۔ خدا اپنے بندوں کے ساتھ جو چاہے کرے۔ اس کے لیے یہ ضرور نہیں کہ وہ کام کرے، جو مخلوقات کے لیے مناسب ہوں۔

۴۔ خدا کا پہچاننا شریعت کی رُو سے واجب ہے نہ عقل کی رُو سے۔

ماتریدی عقائد ملاحظہ ہوں۔

۱۔ اشیاء کا حسن و قبیح عقلی ہے۔

۲۔ خدا کسی کو تکلیف مالا یطاق نہیں دیتا۔

۳۔ خدا ظلم نہیں کرتا اور اس کا ظالم ہونا عقلاً محال ہے۔

۴۔ خدا کے تمام افعال مصالح پر مبنی ہیں۔

۵۔ آدمی کو اپنے افعال پر قدرت اور اختیار حاصل ہے اور یہ قدرت اُن افعال کے وجود میں اثر رکھتی ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ بغداد عربی اور ایرانی دونوں قوموں کا سنگم تھا اور یہاں دونوں تمدن پہلو بہ پہلو موجود تھے۔ بغداد میں جیسے فارسی بولی جاتی تھی اسی طرح عربی بھی استعمال ہوتی تھی۔ فارسی بولنے والوں نے ادھر مشرق میں بخارا میں اپنا مستقل سیاسی مرکز بنایا۔ اور یہی فقہ حنفی کا علمی مرکز بن گیا۔ علم کلام میں ماتریدی مذہب کا یہاں رواج ہوا۔ بخارا سے غزنی کی شمع علم جلی۔ اور اس سے لاہور اور دہلی کے چراغ روشن ہوئے۔ تاتاریوں کے ہاتھ سے جب بغداد تباہ ہوا اور بخارا کے علمی مرکز بھی راکھ کا ڈھیر بن گئے تو بغداد اور بخارا کی فارسی بولنے والی قوموں نے دہلی کا رُخ کیا اور عربی بولنے والے مصر میں جمع ہو گئے۔

مولانا کے نزدیک دہلی بھی دمشق، بغداد اور بخارا کی طرح مسلمانوں کے ایک مستقل مرکز کی حیثیت رکھتی ہے۔ جس طرح عرب مسلمان ایک مستقل قوم تھی اُن کا سیاسی مرکز دمشق اور بغداد رہا۔ اور ایرانی مسلمان ایک مستقل قوم ہیں۔ اور انھوں نے بخارا کو اپنا مرکز بنایا۔ اسی طرح ہندوستانی مسلمان بھی ایک مستقل حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کی اپنی زبان ہے۔ اپنا فقہی مذہب ہے۔ اپنا علم کلام اور اپنی خاص حکمت ہے۔ جس طرح ایرانیوں نے عربوں سے اپنی قومی شخصیت منوائی۔ اور ایرانی زبان، ایرانی فقہ، ایرانی علم کلام اور ایرانی تمدن مسلمانوں کی بین الاقوامی برادری کا ایک مستقل جزو بن گئے۔ اسی طرح ہندوستانی مسلمان بھی ایک مستقل قوم ہیں۔ آئندہ باب میں اس قوم کی تاریخ سے بحث کی جائیگی۔

اسلامی ہندوستان

مولانا فرماتے ہیں "قدیم آریوں نے شمالی ہند کے اس خطہ کو جو پشتو بولنے والی قوموں کے وطن سے شروع ہو کر بنگال اور بندھیاچل پر ختم ہوتا ہے۔ اپنی تہذیب کا مرکز بنایا۔ قدیم ہندوستان میں پشاور، لاہور، دہلی، متھرا، اجودھیا، اجین اور گیا کی تاریخ اس قدر خوبیوں کی مالک ہے کہ قوموں کی برادری میں پرانا ہندی اول قطار میں بیٹھتا ہے۔

"۱۰۰۰ء سے ہندوستان کی نئی تاریخ شروع ہوتی ہے۔ قدیم آریا اقوام کے نقش قدم پر چل کر مسلم آریا اقوام ہندوستان پر حملہ کرتی ہیں۔ اس سے پہلے یہ قومیں قرآن کی تہذیب میں رنگ چکی تھیں۔ ان میں سنائی، رومی، فردوسی، نظامی اور سعدی پیدا ہوتے ہیں۔ یہ وہی آرین نسل ہے، جو نئی ذہنیت اور نئے تمدن کی مالک بن چکی تھی۔ ایک بار تاریخ نے پھر اپنے آپ کو دہرایا۔ سلطان محمود کے زمانے میں آریوں نے پھر ہندوستان کا رخ کیا۔ اور دو سو سال کے

قلیل عرصے میں یہ لوگ "آریہ ورت" پر ہر پہلو سے قابض ہو گئے۔ چنانچہ نئے مسلم آریوں اور پرانے آریوں نے مل کر سندھ اور گنگا جمنا کی وادیوں میں نئی قومیت اور نئے تمدن کی تشکیل کی۔ اور ان دونوں کے امتزاج سے نئی زبان وجود میں آئی۔ بے شک ان مسلم آریوں کے ساتھ اسلام کا سامی عنصر بطور مرشد اور استاد ضرور شامل رہا۔ مگر اکثریت آرین قوموں کی تھی۔"

ایران، ترکستان اور خراسان کی آرین قومیں عربوں کی فتوحات کی بدولت اسلام سے متعارف ہوئی تھیں۔ تقریباً تین سو برس بعد اسی طرح ان قوموں نے بھی اپنی فتوحات سے ہندوستان میں رہنے والوں کو اسلام سے آشنا کیا۔

مولانا فرماتے ہیں کہ "امیر المومنین معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ کی فتوحات اور قسطنطنیہ پر ان کے حملہ کو ہم جس قدر عزت و احترام سے دیکھتے ہیں، سلطان محمود غزنوی کی محنتوں کی بھی ہم ویسی ہی قدر کرتے ہیں۔"

فوج کشیوں کے ساتھ خون خرابہ کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور حملہ آور جب مفتوحہ ملکوں پر اپنی حکومت قائم کرتے ہیں تو ابتداء انہیں لامحالہ ان کو سختی کرنی پڑتی ہے۔ لیکن آہستہ آہستہ جب دونوں قومیں ایک دوسرے سے مانوس ہونے لگتی ہیں۔ ان کو ایک جگہ مل جل کر رہنا پڑتا ہے۔ اور دونوں ایک دوسرے کی خوبیوں سے واقف ہو جاتی ہیں تو پھر ان میں آپس میں میل ملاپ پیدا ہوتا ہے۔ ایک سے دوسری قوم متاثر ہوتی ہے۔ ان میں افکار کا تبادلہ ہوتا ہے اور حملہ آور جو نیا تمدن اور بلند نظام حیات ساتھ لائے تھے۔ اس کا اثر دوسروں پر پڑتا ہے۔ چنانچہ ان کے افکار بدل لیتے ہیں۔ ان کے عقائد میں انقلاب آتا ہے۔

وہ زندگی کے نئے نظریوں سے واقف ہوتے ہیں، ان کا سماج، تمدن اور رسوم نئے سیلاب فکر سے متاثر ہوتے ہیں۔ اور اس طرح فاتح جو شروع میں محض ملکوں کو لوٹتے اور راجوں اور ان کے تختوں کو تہ و بالا کرتے نظر آتے تھے، ایک صدی کے بعد مفتوحہ قوموں میں نئی زندگی پیدا کرنے کا باعث بن جاتے ہیں۔ تلوار کی جگہ قلم لے لیتا ہے۔ میدانِ رزم کے بجائے علم و بحث کی مجلسیں جمتی ہیں۔ زندگی نئی کروٹ لیتی ہے اور جس طرح زمین جُت کر اور کھُد کر دنیا کو نئی کھیتی دیتی ہے، اسی طرح فرسودہ تمدنوں پر ہل چلتے ہیں۔ غفلت میں پڑی ہوئی قومیں حملہ آوروں کے پاؤں تلے روندی جاتی ہیں۔ اور پھر انسانیت کو ایک نئی قوم، نئی تہذیب اور نیا فکر نصیب ہوتا ہے۔ اسلام کی ابتدائی تاریخ میں مہاجرین اور انصار کے ہاتھوں جو مکّہ کے قریش پر گزری تھی، جس طرح مکہ کے قریش نے فتنۂ ارتداد میں عربوں کی سرکوبی کی تھی۔ اور پھر ان عربوں نے جیسے ایران، ترکستان اور خراسان کو اپنی نبرد آزمائیوں اور فتوحات سے خون میں رنگا تھا، بعینہٖ غزنی اور غور سے آنے والوں کے دھاووں نے ہندوستان کے امن کو، اگر اسے واقعی امن کہا جا سکتا تھا، تہ و بالا کر دیا۔ پرانے راج نہ رہے۔ راجواڑے ناپید ہو گئے۔ حکمران طبقے مر گئے۔ پہلے کے بندھن کچھ اس رستخیز میں ٹوٹ گئے اور جو ٹوٹے نہیں تھے وہ قدرے ڈھیلے پڑ گئے۔ اور اس طرح سے نیچے کے طبقوں میں زندگی کی جو قوتیں پنہاں تھیں، ان کو سر اٹھانے کا موقع ملا۔ "خونِ صد ہزار انجم سے سحر کا پیدا ہونا" محض شاعرانہ تخیل نہیں، بلکہ ایک امرِ واقعہ ہے۔ جو دنیا کے ہر ملک میں ہوتا رہا ہے۔ اور آئندہ بھی ہوتا رہے گا۔

ان حملہ آوروں نے ہندوستان کی زندگی کے ہر پہلو پر جو اثر ڈالا۔ اور اُن کے طفیل عام اہلِ ہند کو جو نئی ذہنی زندگی ملی، اس کا اجمالی خاکہ ڈاکٹر تارا چند نے اپنی مشہور کتاب INFLUENCE OF ISLAM ON INDIAN CULTURE میں بڑی خوبی اور وضاحت سے کھینچا ہے۔ موسیو لیبان (LEBLON) کے الفاظ میں جس کا کہیں پہلے بھی اس کتاب میں حوالہ دیا جا چکا ہے: "خون ریزی کے اس گرداب میں نئے تمدن کا بیج جو ایک قدیم زمین میں بویا گیا تھا۔ از سرِ نو پھوٹتا ہے۔ اور جب طوفان تھم جاتا ہے تو امویوں (یہاں خلجیوں اور تغلقوں کا کہہ لیجئے) ستارہ غروب ہو جاتا ہے اور عباسیوں (مغلوں) کے کوکب اقبال کی درخشانی سے افق منور ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ دیکھنے والوں کی آنکھیں عظمت وجلال کے ایک شاندار منظر سے دوچار ہوتی ہیں۔"

ایک قوم کا دوسری قوم پر چڑھ دوڑنا آج کی دنیا میں بہت معیوب سمجھا جاتا ہے۔ اور اسی معیار سے بعض حلقوں میں ان دنوں ماضی کی ساری تاریخ کو جانچنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ یقیناً زبردست قوموں کی کمزور قوموں پر یہ ترکتازیاں اس زمانہ میں طبیعت پر گراں گزرتی ہیں۔ اور قوم پرستی کے جذبات کو جن میں آج کل ہر ملک والے سرشار ہیں، اس قسم کے واقعات سے بڑی ٹھیس لگتی ہے۔ لیکن اس سلسلے میں یہ بات ضرور ملحوظ رکھنی چاہیئے کہ حملہ آوروں اور حملہ آوروں میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ بعض حملہ آور موسمی سیلابوں کی طرح آتے ہیں اور اپنا چند روزہ جوش وخروش دکھا کر پھر سمٹ سمٹا جاتے ہیں۔ ان کی مثال آندھیوں کی طرح ہوتی ہے۔ گو خدائی کو ان سے بڑے بڑے نقصان پہنچنے پڑتے

ہیں لیکن کم سے کم بیماریوں اور آلائشوں کے جراثیم جو انسانیت کو بُری طرح چمٹے ہوئے ہوتے ہیں، ان کی وجہ سے چھوٹ جاتے ہیں لیکن بعض حملہ آور ایسے بھی ہوتے ہیں جو اپنے ساتھ ایک زندگی بخش تصور حیات اور ارفع اور اعلیٰ نظام تمدن لے کر آتے ہیں۔ اگرچہ ان حملہ آوروں کا آنا بھی دوسرے ملکوں کے لیے شروع شروع میں بڑی خون ریزی کا باعث ہوتا ہے، لیکن جوں ہی فتح و تسخیر کا عمل مکمل ہو جاتا ہے، تو حملہ آور جو صالح فکر اور بہتر تمدن اپنے ساتھ لے کر آئے تھے، ان کے اچھے اثرات مفتوحہ ممالک پر پڑنے لگتے ہیں۔ چنانچہ ان کی وجہ سے محکوم قوموں کی زندگی میں ایک نئی حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ وسط ایشیا سے آنے والے مسلمانوں کے ہندوستان پر حملے بھی اسی قسم کے تھے۔

ڈاکٹر تاراچند ان مسلمان حملہ آوروں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "یہاں خود شکار شکاری کا نشانہ بننے کو تیار تھا۔ مسلمان حملہ آوروں کے آنے سے پہلے ہندوستان کی بالکل وہی حالت ہو رہی تھی جو یونانی ریاستوں کی مقدونیہ کے برسر اقتدار آنے کے وقت تھی۔ دونوں ملکوں میں اپنی بکھری ہوئی ریاستوں کو ایک سیاسی وحدت میں منسلک کرنے کی مطلق صلاحیت نہ تھی۔ مگر اس طوائف الملوکی میں بھی ان کے ہاں ادب سائنس اور فنون کا ذوق ضرور موجود تھا۔ ہندوستان ایک اور لحاظ سے بھی اس وقت کے یونان سے بہت ملتا تھا۔ جس طرح یونانی ریاستوں[1] کے فاتح اہلِ مقدونیہ خود یونانی ہی تھے۔ اور اسی تہذیب میں ایک حد تک رنگے جا چکے تھے اسی طرح ہندوستان کے راجپوتوں پر جن ترکوں نے حملہ کیا تھا۔ وہ بھی دراصل راجپوت ہی تھے۔ البتہ فرق صرف اتنا تھا کہ وہ ہندو نہ تھے۔"

---

[1] انڈین کلچر پر اسلام کے اثرات (انگریزی) ص ۱۳۵۔

محمود غزنوی نے جس زمانے میں ہندوستان پر حملے کرنے شروع کیے، اس وقت[1] ہندوستان میں کوئی سیاسی وحدت نہ تھی۔ شہنشاہیت کا وہ نظام جو ملک کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک سب کو ایک شیرازے میں پروئے ہوئے تھا، فنا ہو چکا تھا اور اس کے بجائے چھوٹی چھوٹی ریاستیں معرض وجود میں آ گئی تھیں، جو آپس میں جوڑ توڑ کرتیں۔ دھڑے بناتیں اور آپس میں گتھم گتھا رہا کرتیں۔ خانہ جنگی اُن کی روز کی زندگی کا معمول بن گئی تھی۔ اور قومی اتحاد ان کے لیے بس خواب و خیال ہو گیا تھا۔"

آریا آئے اور ہندوستان کے ہی ہو رہے۔ اس طرح مسلمان آرین اقوام ہندوستان میں آئیں اور یہیں بس گئیں۔ اور انہوں نے اسی ملک کو اپنا وطن بنا لیا۔ ایک دفعہ مولانا سے عرض کیا گیا کہ ہندوؤں کی موجودہ قومی تحریک ہندوستان کی تاریخ سے اسلامی دور کو حذف کرنا چاہتی ہے۔ اُن کی کوشش یہ ہے کہ نئے ہندوستان کی بنیاد پراچین ہند پر رکھی جائے۔ مولانا نے فرمایا کہ یورپی اقوام نے اپنی موجودہ اٹھان میں بھی یہی کیا۔ وہ یورپ کی تاریخ سے ایک طرف اسپین کے مسلم عہد اور دوسری طرف ترکوں کے دور کو حذف کر دیتے ہیں۔ اور اپنے تاریخی اور تہذیبی سلسلے کو براہِ راست رُوم اور یونان سے جوڑتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یورپ والوں کی یہ بات تو ایک حد تک سمجھ میں آ جاتی ہے کیونکہ یورپ میں کوئی ایسی قوم نہ تھی جو مسلمان ہوئی ہو۔ ترکوں کی سیادت محض سیاسی طاقت کے بل پر تھی۔ جب وہ نہ رہی تو ظاہر ہے ترکوں کے اثر کو یہ اقوام

---

[1] انڈین کلچر پر اسلام کے اثرات (انگریزی) صفحہ ۱۳۰۔

کیوں باقی رہنے دیتیں۔ لیکن ہندوستان کا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ ایک تو خود یہاں کی بہت بڑی آبادی مسلمان ہو گئی ہے۔ دوسرے باہر سے جو مسلمان آئے وہ بھی ہندوستانی بن گئے۔ اور انہوں نے ہندوستان کو اپنا وطن سمجھا۔ ان ہندوستانی مسلمانوں نے باہر کی دنیا سے بہت کچھ سیکھا، باہر والوں کو اپنے ہاں دعوت دے دے کر بلایا۔ اور انہیں اس ملک میں آباد کیا۔ التمش کے زمانے میں ہندوستان ایک بین الاقوامی مرکز تھا۔ جہاں تاتاری سیلاب کے مارے ہوؤں کو پناہ ملی۔ ان کے طفیل ہندوستان کا ادب، فن تعمیر، تمدن اور فکر دوسری قوموں کے "باقیات صالحات" کا مالک بنا۔ اور ہندو تمدن بھی گوشۂ گمنامی اور جمود سے نکلنے پر مجبور ہوا۔ مولانا کا کہنا یہ ہے کہ اگر ہم ان ہندو قوم پرستوں کا اوپر کا دعویٰ قبول کر لیں تو یہ محض اسلام اور ہندوستان کے اسلامی دور سے خیانت نہ ہوگی۔ بلکہ ہم اپنے اس وطن سے بھی دشمنی کریں گے۔ یعنی اس وطن کی تاریخ سے سات سو سال کے زمانہ کو حذف کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ اس طویل عرصے میں ہندوستان نے ادب، فن، علم، سیاست اور اجتماع میں جو کچھ پیدا کیا ہے، ہم اس کا انکار کریں اور اس سے زیادہ اپنے وطن کے ساتھ کیا دشمنی ہو سکتی ہے؟

مولانا نے فرمایا کہ عجیب بات ہے کہ آل انڈیا کانگرس کمیٹی کے سیکرٹری مسٹر کرپلانی کا بھائی مسلمان ہو جائے تو وہ اس وطن کی تاریخ سے بے دخل کر دیا جائے۔ اور مسٹر کرپلانی وطن کے مالک بنے رہیں۔ میں اسلام کے بلند فکر اور بہتر نظام سے متاثر ہو کر ہندو مذہب چھوڑ دوں تو اجنبی قرار دیا جاؤں اور

گاندھی جی خالص ہندوستانی بنے رہیں۔ آخر یہ کہاں کا انصاف ہے۔ ہمارا تمدن تو خارجی سمجھا جاتے اور آریائی تمدن کو ہندوستان کے ٹکسالی تمدن کا درجہ ملے۔

مولانا کے نزدیک ایک مسلمان بھی اتنا ہی ہندوستانی ہے، جتنا ایک ہندو اپنے آپ کو ہندوستانی کہہ سکتا ہے۔ بلکہ مولانا تو یہاں تک کہتے ہیں کہ اگر ایک انگریز ہندوستان کو اپنا وطن بنا لے۔ تو وہ بھی ہندوستانیت کا اسی قدر حقدار ہے جس قدر ہم ہندو اور مسلمان ہیں۔ بلکہ ہم دونوں سے بہتر ہندوستانی ہوگا۔ مولانا اپنے اس خیال کی توضیح یوں فرماتے ہیں: "صحیح معنوں میں ہندوستانی وہ ہے جس نے ہندوستان کا انتشار دُور کر کے اس میں وحدت پیدا کر دی۔ اور اسے ایک راستہ پر لگا دیا۔ اس نقطۂ نگاہ سے ہندوستان کی تاریخ پر ایک نظر ڈالی جائے۔ تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ پہلے پہل یہاں بھیل اور گونڈ قومیں بستی تھیں۔ ان کی تاریخ کا ہمیں زیادہ علم نہیں۔ ہم فی الحال صرف اتنا جانتے ہیں کہ آریوں نے ہندوستان میں پہلے پہل ایک قسم کی وحدت پیدا کی اور اشوک اعظم جیسا شہنشاہ پیدا کیا۔ جس نے تقریباً سارے ہندوستان پر ایک مرکزی حکومت پیدا کر کے داخلی افتراق کو دُور کر دیا۔ آریہ لوگ پہلے ہندوستانی ہیں، جنہوں نے بھیل اور گونڈ کی ہندوستانیت کو منسوخ کر دیا۔ بشرطیکہ انہوں نے یہاں کوئی ہندوستانیت پیدا کی ہو۔

"اس کے بعد اسلام اپنے پہلے دَور میں سرحدات ہند تک پہنچ گیا۔ کابل اور غزنی جو تاریخی اعتبار سے ہندوستان کے آخری اضلاع تھے، حضرت عثمان ذوالنورین کے عہدِ خلافت میں فتح ہو چکے تھے۔ مگر ہندوستان کے

اندر ایک نئی تحریک کی حیثیت سے اسلام چار سو سال کے بعد داخل ہوا۔
"غزنی کے مرکز سے محمود نے بڑھنا شروع کیا۔ اور اس کے بعد مسلمانوں نے پانچ چھ سو برس کے عرصہ میں ہندوستان کی منتشر طاقتوں کو از سر نو جمع کر دیا۔ اور اشوک کے بعد پھر ہندوستان میں عالمگیر جیسا ہندوستان گیر بادشاہ پیدا ہوا۔ جس نے سارے ملک پر پچاس برس تک حکمرانی کی۔ اور تمام ملک میں ایک قانون جاری کر دکھایا۔ یہ دوسری ہندوستانی طاقت تھی جس نے آریوں کو ہندوستانیت سے اس طرح گرا دیا جس طرح آریوں نے گونڈ اور بھیل کو ہندوستانیت سے گرایا تھا۔ مگر آریوں کی گراوٹ ایسی نہ تھی جیسی گونڈ اور بھیل کی تھی۔ اس لیے یہ کہنا زیادہ صحیح ہے کہ مسلمان اول درجے کے ہندوستانی ہیں۔ اور ہندو یعنی آریہ دوم درجہ کے ہندوستانی ہیں۔

"عالمگیر کے بعد ہندوستان میں پھر بدنظمی شروع ہو گئی۔ اس پریشانی اور طوائف الملوکی کو برطانوی طاقت نے آ کر دور کر دیا۔ اب اگر برطانیہ والے اپنے آپ کو ہندوستانی کہنے پر راضی ہوں۔ اور ان کی ایک شاخ اینگلو انڈینوں کی طرح ہندوستان کو اپنا وطن بنا لے۔ اور وہی اس اجتماعیت کا مرکز بن جائے۔ تو آج یہ لوگ اول درجے کے ہندوستانی کہے جائیں گے۔ اور مسلمان اور ہندو دوم اور سوم درجے کے ہندوستانی ہوں گے۔"

مولانا غزنی سے ہندوستانی تاریخ کے اس دور کی ابتدا کرتے ہیں۔ موصوف غزنی و کابل کو ہندوستان کا ایک حصہ سمجھتے ہیں۔ چنانچہ ان کا کہنا یہ ہے کہ شروع سے ہی یہ اضلاع ہندوستان میں سے شمار ہوتے چلے آئے ہیں۔ اور اشوک

سے لے کر محمد شاہ کے عہد تک ہندوستان کی شمالی سرحد ہمیشہ غزنی و کابل سے آگے ہرات رہی ہے۔ اس سلسلے میں مولانا نے ایک دفعہ فرمایا کہ جب اکبر نے آگرہ شہر کو پایۂ تخت بنایا اور وہاں قلعے اور شاہی محل تعمیر کیئے تو اس نے اپنے مصاحبوں سے شہر کے بارے میں رائے پوچھی۔ ان میں سے ایک نے کہا کہ شہر تو خوب ہے۔ لیکن اس میں ایک کمی رہ گئی ہے اور وہ یہ کہ شہر کی فصیل نہیں بنائی گئی۔ اکبر اعظم نے جواب دیا کہ آگرہ کی فصیل کابل ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ غزنی اس وقت کے نئے ہندوستان کا پہلا مرکز تھا۔ پھر یہ مرکز لاہور میں منتقل ہوا۔ اور لاہور سے ہندوستان کی مرکزیت کی یہ سعادت دہلی کو نصیب ہوئی۔ یعنیہ جس طرح سات سو برس بعد بمبئی، مدراس اور کلکتہ سے چلتے چلتے موجودہ ہندوستان کا مرکز دہلی بنا۔

بغداد ایرانی اور سامی دونوں قوموں کا مرکز تھا۔ بعد میں ایرانیوں نے اپنا مستقل مرکز بخارا کو بنایا۔ بخارا سے ایک شخص ہندوستان کے پختون علاقہ (غزنی) میں حکومت قائم کرتا ہے۔ اور یہ حکومت آگے چل کر ہندوستان کے مرکز پر قابض ہو جاتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ لوگ ہندوستان میں آتے تو انہوں نے ہندوستان سے بہت سی چیزیں لیں۔ لیکن ان کے تمدن کا منبع ویدک اور بدھ ہندوستان نہ تھا۔ ان لوگوں کی ذہنیت پر اسلام کا اثر غالب تھا۔ وہ جس چیز کو اپنی ذہنیت کے خلاف پاتے اسے رد کر دیتے اور جو چیز اپنے رحجان کے مطابق ہوتی اسے قبول کرتے۔ اس رد و قبول میں مسلمانوں کی اپنی شخصیت محفوظ رہی۔ چنانچہ ان لوگوں کو ہندو تہذیب اپنا نہ سکی، جس طرح

اس نے ان سے پہلے آنے والے ان کے بھائی بندوں کو اپنے رنگ میں رنگ دیا تھا اور انہیں اپنے سماج کا حصّہ بنا لیا تھا۔

مسلمانوں کی شخصیت کا منبع وہی اسلام کی سادہ تعلیم اور اس کا اخوت اور مساوات کا نظام رہا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اگر مسلمان کبھی اس منبع سے کٹ گئے اور ان کی زندگی کا سرچشمۂ فیض قرآن اور اس کا فکر نہ رہا۔ تو یہ مسلمانوں کی ذہنی اور اجتماعی موت ہو گی۔ اور وہ بھی اسی طرح ہندو رجعیت کا شکار ہو جائیں گے جس طرح ان سے پہلے ستھین قومیں ہو گئی تھیں۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ مسلمان ہندو فکر یا ہندو تمدن سے مطلق کوئی استفادہ نہ کریں۔ یا انہوں نے کبھی پہلے اس طرح کا استفادہ نہیں کیا۔ محمود غزنوی نے تو اپنی فوج میں ہندوؤں کو بھرتی کیا۔ وسط ایشیا میں ان کی مدد سے اس نے بڑے بڑے معرکے سر کیے تھے۔ اور خاص طور پر سلطنت کے نظم و نسق میں تو ہندو اہل کاروں سے مسلمان حاکموں کو بہت کچھ سیکھنا پڑا۔

بات یہ ہے کہ مسلمان حملہ آور اپنے ساتھ منشی، متصدی، محاسب کاریگر اور پیشہ ور تو ساتھ لائے نہیں تھے۔ اور فرض کیا کہ اگر باہر سے یہ لوگ آ بھی جاتے تو نئے ملک اور نئے حالات میں ان سے کام کیسے چل سکتا تھا۔ لامحالہ جب مسلمانوں نے اس ملک کو وطن بنایا۔ اور یہیں رہنا شروع کیا تو اصلی باشندوں سے انہیں لین دین کرنا پڑا۔ اور اس طرح دونوں قوموں کے میل ملاپ سے ایک نئی تہذیب کا پیدا ہونا ضروری تھا۔

مولانا فرماتے ہیں کہ بنو اُمیہ کے عہد میں مسلمانوں کی جماعتی زندگی میں قدیم

عربی اثرات کے ساتھ ساتھ شام کے عیسائیوں اور یہودیوں کے عناصر تمدن بھی موجود تھے۔ عباسی دور میں مسلمانوں کی سوسائٹی پر ایرانی تہذیب اور یونانی فلسفہ کا اثر پڑا۔ چنانچہ اسی زمانہ میں علوم کی تدوین ہوئی۔ اور علم تصوف معرض وجود میں آیا۔ اور آگے چل کر اسلام کی اشاعت اور ترقی میں یہ چیزیں بڑی ممد ثابت ہوئیں۔ اسی طرح لاہور اور دہلی میں اسلامی اجتماع نے ہندوؤں کی جو باتیں اپنے مذاق کے مطابق پائیں انہیں اخذ کر لیا۔ لیکن اب حالت یہ ہے کہ اسلامی تاریخ میں عربوں کے دور کو تو مقدس سمجھ لیا گیا ہے۔ اور ایرانیوں، ترکوں اور ہندوستانیوں کے دور کو زوال کا عہد بتایا جاتا ہے۔

اندرون ہند میں مسلمانوں کا پہلا مرکز لاہور تھا۔ یہاں مسلمانوں کو ہندوؤں کے رسوم و اطوار دیکھنے اور ان کے علوم سے استفادہ کرنے کا موقع ملا۔ مسعود سعد سلمان جو غزنوی دور کا ممتاز شاعر ہے، اس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ عربی، فارسی کے علاوہ ہندی میں بھی شعر موزوں کرتا تھا۔ لاہور کے بعد دہلی کی باری آئی۔ شمس الدین التمش کے زمانے میں دہلی کا شہر مجمع الاقوام بن گیا تھا۔ تاریخ میں لکھا ہے کہ التمش کے عہد میں چنگیز خاں کی تباہ کاریوں سے جان بچا کر بڑے بڑے سردار اور امیر جو سالہا سال سے حکومتوں کے مالک چلے آتے تھے۔ اور نامی گرامی علماء اور ودر ادہ دہلی میں جمع ہو گئے۔ ان جلیل القدر نوواردوں کی نظیر دنیا میں مشکل سے مل سکتی تھی۔ ان کی بدولت التمش کا دربار محمود غزنوی اور سلطان سنجر کے دربار کا نقش ثانی بن گیا۔ ابتدائے سلطنت سے ہی بادشاہ کی کوشش یہ رہی کہ وہ دنیا بھر کے

علماء، سادات، ملوک، امراء اور عظام کبار کو اپنے دارالسلطنت میں جمع کرے، چنانچہ اس سلسلے میں وہ ہر سال ایک کروڑ روپیہ صرف کرتا تھا، اس زمانے میں دہلی میں ہر طرف سے اہل علم آ گئے تھے۔ چنانچہ التمش کے فضل و کرم سے یہ شہر دنیا بھر کے بڑے آدمیوں کا مرجع بن گیا۔

سلطان غیاث الدین[1] بلبن کے زمانے میں بھی ماوراءالنہر، خراسان عراق، آذربائیجان، فارس اور روم و شام سے آنے والوں کا سلسلہ جاری رہا۔ ان نو واردوں کے ناموں پر دہلی میں پندرہ محلے آباد ہوئے۔ علاؤالدین خلجی کے زمانے میں دہلی کی جو شان و شوکت تھی، اس کا نقشہ امیر خسرو نے ان کبھی نہ بھولنے والے الفاظ میں یوں کھینچا ہے۔

خوشا ہندوستان و رونق دیں — شریعت را کمال عز و تمکیں
ز علم با عمل دہلی بخارا — ز شاہاں گشتہ اسلام آشکارا
مسلمانان بہ نعمانی روش خاص — ز دل ہر چار آئین را بہ اخلاص
نہ کیں با شافعی نے مہر با زید — جماعت را و سنت را بجاں صید

شمال سے یہ نو وارد نئے نئے علوم اور معارف ساتھ لاتے۔ اور ادھر ہندوستان کے قدیم آداب و فنون سے استفادہ کیا جاتا۔ چنانچہ جوں جوں دن گزرتے گئے اور ان دو بڑی قوموں اور تمدنوں کا اختلاط بڑھا ہندوستان کا نیا تمدن برگ و بار لاتا چلا گیا۔ جس زمانے کی ہم بات کر رہے ہیں لہٰذا اس زمانے میں مشرق قریب اور وسط ایشیا کے ممالک تہذیب و تمدن میں وہی حیثیت

---

[1] شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک ص ۱۴۱۔

رکھتے تھے، جو اس صدی میں یورپ کو حاصل ہے۔ عربی و فارسی اس عہد میں علم و فلسفہ اور ادب و کلچر کی زبانیں تھیں۔ ان میں دنیا جہان کے علوم و فنون کے ترجمے ہو چکے تھے۔ اور ان زبانوں کے بولنے والے اس وقت کی فکری اور علمی دنیا کے صحیح معنوں میں امام تھے۔ یورپ میں قرطبہ، افریقہ میں قاہرہ، عراق میں بغداد اور خراسان میں بخارا۔ ایک ہمہ گیر تہذیب، ایک بین الاقوامی سوسائٹی اور ایک وسیع النظر ادب و فلسفہ کے مراکز تھے۔ یہاں یونان کے علوم نے نئی زندگی پائی۔ ایران کا پرانا ادب از سر نو زندہ ہوا۔ طب کو ترقی ملی۔ ہیئت اور جغرافیہ میں نئی تحقیقات کی گئیں۔ اور قابل ذکر بات یہ ہے کہ ان علمی سرگرمیوں میں دنیا کی سب قوموں نے حصہ لیا۔ محمود غزنوی سے لے کر اکبر اور عالمگیر کے زمانے تک شمال سے جو بھی اہل علم اور اصحاب کمال آئے وہ اپنے ساتھ علم و فلسفہ اور تہذیب و تمدن کی ان شاندار روایات کو ساتھ لاتے۔ یہ لوگ آنے سے پہلے ہندوستان کے علوم اور یہاں کی حکمت سے بھی ایک حد تک واقف ہو چکے تھے۔ خلیفہ منصور، ہارون اور مامون کے زمانے میں سنسکرت کی بہت سی کتابوں کا عربی میں ترجمہ ہوا۔ اور چونکہ سندھ میں مسلمانوں کی حکومت تھی۔ اس لیے ہندوستان کے ساتھ ان کے سیاسی تعلقات قائم تھے۔ اور اس کی وجہ سے علمی روابط بھی پیدا ہو گئے۔ اور خاص طور پر مسلمانوں کا علم تصوف تو ہندی افکار سے بہت زیادہ متاثر ہوا۔

بے شک شمال سے محمود غزنوی، محمد غوری، تیمور اور بابر ایسے تیغ زن اور جری سپہ سالار بھی آئے۔ لیکن ان کے ساتھ البیرونی ایسے محقق، حضرت

داتا گنج بخش ہجویری، حضرت معین الدین چشتی اور حضرت بختیار کاکی جیسے اصحاب ارشاد و ہدایت بھی تشریف لائے۔ پھر محمود گاواں، بیرم خاں اور آصف جاہ ایسے مدبر اور سیاست داں بھی آئے۔ اور عرفی، نظیری جیسے شاعر اور حکیم فتح اللہ شیرازی ایسے حکیم اور ان کے علاوہ بڑے بڑے مصوروں، مہندسوں اور اصحاب فن نے بھی اس ملک کو اپنا وطن بنایا۔ ان لوگوں کا اس وقت کی دنیا میں علمی پایہ کتنا بلند تھا۔ اس کا اندازہ البیرونی کی شخصیت سے ہوتا ہے۔

البیرونی سلطان محمود غزنوی کے زمانے میں ہندوستان آیا۔ اس نے یہاں رہ کر سنسکرت زبان سیکھی اور ہندوؤں کے علوم و فنون کا برسوں مطالعہ کیا۔ اور "کتاب الہند" کے نام سے ایک بے نظیر کتاب تصنیف کی۔ البیرونی کئی زبانوں کا عالم تھا۔ فارسی تو اس کی زبان ہی تھی۔ لیکن اس کے علاوہ عربی، عبرانی، سریانی اور سنسکرت پر بھی اسے پوری قدرت حاصل تھی۔ زبانوں سے زیادہ البیرونی علوم میں دست گاہ رکھتا تھا۔ وہ ریاضی، طبیعیات، منطق، ہیئت، مساحت و ہندسہ، علم المناظر، ارضیات، علم الآثار، علم کیمیا، تاریخ مذاہب، جغرافیہ اور فلسفہ وغیرہ کا بڑا فاضل تھا۔ لیکن خاص کر ریاضی، ہیئت اور جغرافیہ میں تو اسے تبحر تھا۔ اور ان علوم میں اس نے بڑی تحقیقات اور اصلاحیں کیں۔ البیرونی کی تصنیفات کا شمار کرنا مشکل ہے۔ تحقیق کرنے سے معلوم ہوا ہے کہ اس نے مختلف علوم و فنون پر ایک سو چودہ سے زیادہ کتابیں لکھیں۔ اس کی تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک بے تعصب، صلح کل، آزاد خیال اور

حق پرست حکیم تھا۔ اس کے حلقۂ احباب میں عیسائی، یہودی، زردشتی، صوفی اور ہندو غرضیکہ ہر قوم اور ہر مذہب کے لوگ تھے۔

البیرونی اس زمانے میں ہندوستان آیا، جب کسی اجنبی کا ہندوؤں میں آنا اور ان کے ساتھ رہنا خطرے سے خالی نہ تھا۔ وہ غزنی سے جب ہندوستان پہنچا ہے تو مغربی ہند میں محمود غزنوی کے حملوں کی وجہ سے بڑی ابتری اور پریشانی پھیلی ہوئی تھی۔ اس کی ہمت، استقلال اور شوق کی داد دینی پڑتی ہے کہ اس نے اس زمانے میں ہندوستان کا سفر کیا اور سنسکرت جو اس کے لیے بالکل اجنبی اور غیر مانوس زبان تھی، سیکھی اور ہندوستان کے مذاہب اور فلسفہ، ادب، جغرافیہ، ہیئت، جوتش، رسم و رواج اور قوانین میں تحقیقات کیں، بیان کیا جاتا ہے کہ برہمن اس کی ذہانت اور علم و فضل کو دیکھ کر حیرت کرتے تھے اور اسے ساگر یعنی علم کا سمندر کہتے تھے۔

البیرونی ہندوستان آیا۔ اور سیر و سیاحت اور استفادہ و تحصیل علم کر کے واپس چلا گیا لیکن اس کے بعد البیرونی کے اور ہزاروں بھائی بند اس ملک میں آئے اور یہیں بس گئے۔ گو التمش اور بلبن کے زمانہ میں تاتاریوں کے ہاتھ سے وسط ایشیا اور عراق کی تہذیب اور علمی مرکز تباہ ہو گئے لیکن اس مٹی ہوئی عظمت میں بھی علم و حکمت کی چنگاریاں ابھی باقی تھیں۔ چنانچہ کافی عرصہ تک شمالی سے آنے والوں کا تانتا بندھا رہا۔ یہ لوگ اگر لشکروں کے سپہ سالار ہوتے تو اپنی سلطنتیں بنا لیتے۔ سیاست داں ہوتے تو ان کو نظم و نسق ملک میں اعلیٰ عہدے دیئے جاتے۔ عالم اور فاضل ہوتے تو علم اور ادب کی مجلسوں میں صدر نشین ہوتے

فن تعمیر سے دلچسپی ہوتی تو عمارتوں کے لیے نقشے بناتے۔ مصور اور شاعر ہوتے تو درباروں کی زینت اور عزت بنتے۔ الغرض کئی سو سال تک ان ارباب کمال کی بدولت ہندوستان کی تمدنی اور علمی زندگی میں وسعت، گہرائی اور جلا پیدا ہوتی چلی گئی۔

ایک طرف شمال سے علم و حکمت کے یہ سرچشمے بہہ بہہ کر اس سرزمین کو سیراب کر رہے تھے۔ اور دوسری طرف ہندوستان کے قدیم علوم کو کھنگالا جا رہا تھا۔ چنانچہ فاتح مسلمان اُن سے کھلے دل سے مستفید ہوتے تھے۔ لیکن ہندوؤں کو بھی نئے اثرات قبول کرنے میں باک نہ تھا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ فیروز شاہ تغلق کے زمانے میں دونوں قوموں میں اخذ و قبول کے تعلقات بڑے وسیع ہو گئے تھے۔ اس عہد میں ہندوستانی اسلامی سلطنت کے لیے قانون مرتب کرنے کی کوشش بھی کی گئی۔ یہ فقہ کی کتاب فتاویٰ تاتارخانیہ تھی۔ تاتارخانیہ دراصل بخارا کی حنفی فقہ کا عکس ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان جو اب تک حاکم تھا، ہندوستان میں اپنا ذہنی تفوق قائم کرنے میں کوشاں ہے اور اپنے فکری سلسلہ کو اصل سرچشمہ یعنی بخارا سے وابستہ رکھتا ہے۔

تغلقوں کے بعد لودھی اور سوری آئے تو ہندوستانی سوسائٹی سے مسلمان حکمراں اور بھی قریب ہو گئے۔ سکندر لودھی اور شیر شاہ سوری دراصل ہندوستانی اسلامی قومیت کی طرح ڈالنے والے ہیں، جسے بعد میں اکبر نے پروان چڑھایا۔ اکبر کے زمانے میں ہندوستانی مسلمان نے خود اپنے پاؤں پہ کھڑا ہونے کی سکت پیدا کر لی تھی۔ اب وہ شمال سے آنے والوں کی سیاسی قیادت اور علمی اور ذہنی برتری

کا محتاج نہ رہا تھا۔ اور اس کی نظریں بخارا، سمرقند اور قاہرہ کے بجائے دہلی اور آگرہ کی طرف اٹھنے لگی تھیں۔ اکبر تغلقوں کی طرح نہ تو قاہرہ کے عباسی خلفاء کی دینی حاکمیت کو تسلیم کرتا تھا۔ اور نہ اسے اپنے باپ ہمایوں کی تقلید میں ایران کے شیعہ بادشاہوں کی سرداری گوارا تھی۔ چنانچہ اس نے ہندوستان میں ایک مستقل صاحب اقتدار سلطنت کی بنیاد رکھی۔ یہ خالص ہندوستانی سلطنت کی ابتدا تھی جس طرح مامون نے عربوں اور ایرانیوں کی ذہنی مخاصمت دور کر کے دونوں قوموں کو بغداد کے سیاسی مرکز کے تابع کرنے کی کوشش کی تھی۔ بعینہٖ اکبر نے ہندوستان کے مسلمانوں اور ہندوؤں کو مغل تخت سے وابستہ رکھنے کے لیے ایک فکری اور سیاسی وحدت کی تشکیل کی۔ اتفاق سے عربوں کی طرح ایرانی بھی مسلمان تھے اس لیے دونوں قوموں کو ملانے کے لیے اسلام کی ایسی تعبیر ہو سکتی تھی۔ جو قرآن کے حقیقی منشا کے مطابق بھی ہو۔ اور دونوں قوموں کی مخصوص ذہنیتوں کو مطمئن بھی کر دے۔ اس کے برعکس یہاں دو الگ الگ مذاہب تھے۔ اور ہر مذہب اپنی اپنی جگہ ایک مستقل حیثیت رکھتا تھا۔ چنانچہ ہندو مذہب اور اسلام کے ماننے والوں میں سیاسی یکجہتی اور ذہنی موافقت پیدا کرنے کے لیے ایک ایسے فکر کی ضرورت تھی جو مختلف مذاہب کو اپنے اندر لے سکے اور اس میں الگ الگ تمدن رکھنے والی قوموں کی سمائی ہو جائے۔ یہ وحدت الوجود کا فکر تھا۔ جو اسلامی تصوف کی وجہ سے مسلمانوں میں بھی ہر دل عزیز تھا۔ اور ہندوؤں کے مذہب میں بھی اس کی ممتاز حیثیت تھی۔

اکبر کی ہندوستانی سلطنت کا بنیادی اصول یہ فکر تھا۔ بد قسمتی سے ہندوستان

کے حالات کچھ اس قسم کے تھے کہ اِس فکر سے ملک کی سیاسی زندگی میں خاطر خواہ نتائج نہ نکل سکے۔ بلکہ اس کے خلاف مسلمانوں کے حکمراں طبقوں میں سخت ردِ عمل ہوا۔ بات یہ ہے کہ جس طرح مامون کے اقدام سے عربی ذہن کے تفوق پر زد پڑتی تھی اور عرب یہ محسوس کرنے لگے تھے کہ سیاسی اقتدار کے ساتھ ساتھ اب ان کی ذہنی برتری بھی خطرے میں ہے۔ چنانچہ خلیفہ متوکل کے زمانے میں مامون کے فکرِ اعتزال کے خلاف امام احمد بن حنبل کے مسلک کو غلبہ نصیب ہوا اس طرح اکبر کے زمانے میں بھی ہندوستان کے مسلمان حکمراں طبقوں نے محسوس کیا کہ اکبری مسلک سے اسلام کی برتری کو صدمہ پہنچے گا اور اس کے ساتھ ان کی سیادت بھی خطرے میں پڑ جائے گی۔ چنانچہ یہاں بھی اکبری فکر کے خلاف بغاوت ہوئی۔ اور عالمگیر کے زمانے میں امام ربانی حضرت مجدد الف ثانیؒ کے مسلک کو حکومت کا اصول تسلیم کر لیا گیا۔

عالمگیر نے سیاسی طاقت کے زور سے مسلمانوں کے حکمراں طبقوں کا ذہنی تفوق قائم رکھنا چاہا۔ اور اس سلسلے میں امام ربانی کے عقیدہ وحدت الشہود سے بڑی مدد ملی۔ لیکن اس میں وہ پورا کامیاب نہ ہو سکا۔ اور مزید بدنصیبی ہوئی کہ اس کے جانشین اس قابل نہ نکلے کہ وہ اتنی بڑی ذمہ داری کو سنبھال سکتے۔ چنانچہ اورنگ زیب کے مرتے ہی سلطنت میں انتشار پیدا ہو گیا۔ اور ظاہر ہے جب سیاسی قوت نہ رہی تو اس سیاسی قوت کا مظہر یعنی ذہنی تفوق کیسے قائم رہ سکتا تھا۔ محمد شاہ کے زمانے میں مغلوں کی سیاسی قوت کا بالکل خاتمہ ہو جاتا ہے۔ نادر شاہ کے حملہ کے بعد حقیقت میں اکبر اور عالمگیر کی بنائی ہوئی سلطنت

کا محض دم واپسیں تھا۔

مسلمانوں کی سیاسی قوت فنا ہو گئی لیکن وہ فکر جس نے اس سیاسی قوت کو عملی شکل دی تھی وہ اب تک موجود تھا۔ شاہ ولی اللہ صاحب اور ان کا خاندان اس فکر کے ترجمان ہیں۔ یہ فکر سیاسی قوت کے بل پر اپنی برتری ثابت نہیں کرتا۔ کیونکہ اس وقت مسلمانوں کی سیاسی قوت میں تو اتنا دم خم ہی نہ رہا تھا۔ یہ فکر انسانی فہم و بصیرت اور اپنی عمومیت اور افادیت پر اپنی برتری کی بنیاد رکھتا ہے۔ اور ہندو، مسلمان، عیسائی اور یہودی کو یکساں طور پر اپنا مخاطب بناتا ہے۔

شاہ صاحب کا یہ فکر کیا ہے؟ اور انہوں نے اسے کس طرح نشر کرنے کی کوشش کی۔ یہ بیان کچھ تفصیل چاہتا ہے، اور چونکہ شاہ ولی اللہ صاحب اور ان کے اس فکر کا اکبر اعظم اور اورنگ زیب عالمگیر کے عہدِ سلطنت اور ان کی سیاسی حکمت عملیوں سے بڑا گہرا تعلق ہے، اس لیے نامناسب نہ ہوگا اگر ہم یہاں ہندوستان کے ان دو اولو العزم اور عظیم المرتبت شہنشاہوں کے بارے میں مولانا کے جو خیالات ہیں ان کا ذکر کر دیں۔

اکبرِ اعظم

اکبر ایک اولوالعزم بادشاہ تھا۔ اس کے حوصلے بڑے اور دل اُن سے بھی بڑا تھا۔ قدرت نے اسے غیر معمولی صلاحیتیں عطا کی تھیں۔ اور اس جیسی طبیعت والے بادشاہ کے لیے ممکن نہ تھا کہ وہ کسی دوسرے کا دبیل بن کر رہے۔ اکبر کے سر پہ جب تاج رکھا گیا تو اس کی عمر بارہ برس کی تھی۔ چنانچہ اس کا اتالیق بیرم خاں ہی سلطنت کے سیاہ و سفید کا مالک بنا۔ لیکن اکبر جب جوان ہوا اور اس کی فطری استعدادوں کے بروئے کار آنے کا وقت آیا تو اس نے محسوس کیا کہ اگر وہ اپنے ہم قوم تورانیوں کے بھروسہ پر رہا تو جو اس کے باپ کا حشر ہوا تھا۔ وہی اس کا بھی ہوگا۔ ایرانی اثر دربار میں پہلے موجود تھا۔ اور بیرم خاں کی علیحدگی کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ ایرانیوں کے اس عمل دخل کو کم کیا جائے۔ اس لیے ادھر سے متنبہ رہنا ضروری تھا۔ ہندوستانی تو مغلوں کو غیر سمجھتے ہی تھے۔ پانی پت میں ہندوستانی مسلمان ابراہیم لودھی کے جھنڈے تلے بار ہے

لڑے۔ اور آگرہ کے پاس ہندوؤں کی طرف سے رانا سانگا نے جنگ کی۔ بابر اس وقت ہندوستانیوں کے مقابلے میں گو کامیاب ہؤا۔ لیکن انہوں نے بعد میں اس کے بیٹے ہمایوں کو ہندوستان سے بھاگ کر جان بچانے پر مجبور کیا۔ اس کے بعد جب ہمایوں پھر ہندوستان پر حملہ آور ہؤا۔ اور اس کے مرنے کے بعد اکبر کو دہلی کا تخت دوبارہ حاصل کرنے کے لیے لڑنا پڑا، تو پانی پت کے میدان میں پٹھان اور راجپوت ایک ہندو سپہ سالار کے ماتحت لڑنے کو نکلے تھے۔ مختصراً سارے کے سارے ہندوستانی کیا پٹھان اور کیا راجپوت مغلوں کو اجنبی اور دشمن سمجھتے تھے۔ گو اکبر نے ہیموں بقال کو شکست دے کر دہلی کی سلطنت حاصل کر لی تھی۔ لیکن ہر وقت اس کا امکان تھا کہ جس طرح ہندوستانیوں نے شیر خاں کی ماتحتی میں اکبر کے باپ کو ملک سے نکال باہر کیا تھا۔ اس طرح وہ دوبارہ اکبر کو بھی تخت و تاج سے محروم کر سکتے تھے۔ اور خاص طور پر جب اکبر کے ہم قوم تورانی آئے دن بغاوتوں پر آمادہ ہوں اور ایرانیوں سے بھی ایک حد تک بُعد ہو چکا ہو۔ نیز خود ہندوستان کے ہمسائے میں اُن کی اپنی ایک آزاد سلطنت ہو۔

اکبر کو ان حالات سے سابقہ پڑا۔ بے شک وہ بابر سے کم تیغ آزما نہ تھا۔ لیکن وہ جانتا تھا کہ اگر تیغ آزمائی کے ساتھ ساتھ سلطنت کی بنیادیں مستحکم اور پائدار نہ بنائی جائیں تو سلطنت سے ہاتھ دھونے پڑتے ہیں۔ اکبر اگر صحیح معنوں میں بڑا بادشاہ نہ ہوتا۔ تو ان حریف قوتوں کے مقابلے میں سپر ڈال دیتا لیکن اس کی قسمت میں تو ہندوستان کی تاریخ میں ایک نئے نظام کا ڈول ڈالنا

لکھا تھا۔ اور خدا نے اس کو اس بڑے کام کی پوری صلاحیت بھی دی تھی۔ چنانچہ اکبر نے اس عہد کے تاریخی تقاضوں کو پورا کرنے کی ہمت کی۔ اس وقت ہندوستان میں ضرورت تھی ایک ایسی سلطنت کی، جو ہندوؤں کو جن پر ملک کی بیشتر آبادی مشتمل تھی۔ اور جن میں اب سیاسی بیداری اور قومی شعور پیدا ہو چلا تھا اپنا سکتی۔ وہ ہندوستان میں آباد کار مسلمانوں کو بھی مطمئن کرتی۔ اور بابر اور ہمایوں کے ماتحت جو نئے عناصر ملک میں آ گئے تھے، ان کو بھی ساتھ ملاتی۔ اگر خلجیوں اور تغلقوں کی طرح محض فوجی طاقت کے زور پر نئے عناصر حکومت کرنا چاہتے تو ہندو اور ہندوستانی مسلمان مل کر ان کو ہمایوں کی طرح سلطنت سے بے دخل کر سکتے تھے اور اگر ہندوؤں کو حکومت میں شریک نہ کیا جاتا تو ان کی ریشہ دوانیوں سے کبھی چین نصیب نہ ہوتا۔ کیونکہ اب ہندوستان کی سیاسی حالت ایسی تھی کہ ہندوؤں کو ناراض کر کے اس ملک میں امن قائم کرنا مشکل ہو گیا تھا۔

ہندوستان کا یہ تاریخی دور ایک ایسے نظام کا متقاضی تھا جو ہندوؤں، ہندوستانی مسلمانوں اور مغلوں کو ایک جھنڈے تلے جمع کرتا۔ اس وقت جس طرح ہندوؤں اور مسلمانوں کے میل ملاپ سے ایک متحدہ کلچر بن رہا تھا۔ اور ایک مشترکہ زبان کی بنا پڑ رہی تھی۔ نیز ہندوؤں میں بھگت کبیر اور گورو نانک ایسے مصلح پیدا ہو رہے تھے، جو دونوں قوموں، دونوں تمدنوں اور دونوں مذہبوں کو ایک دوسرے سے قریب لانے میں کوشاں تھے، اسی طرح سلطنت اور سیاست میں بھی ایک ایسے نظام کی ضرورت تھی جو دونوں قوموں میں مشترک ہوتا۔ وہ اسلامی بھی ہوتا۔ ہندوستانی بھی ہوتا۔ اور ظاہر ہے آزاد بھی ہوتا۔ چنانچہ اکبر پہلا مسلمان فرماں روا

ہے جس نے اس ملک میں آزاد اسلامی ہندوستان سلطنت کی بنیاد رکھی۔ جو نہ ایران کی حلقہ بگوش تھی اور نہ عثمانی سلاطین کے تابع۔ یہ مسلمانوں کی قیادت میں ہندوستان میں قومی حکومت کی تشکیل تھی۔ اور اسلام کے اصول و قوانین کے اندر ہندوستانی قومیت اور اس کے تمدن اور تہذیب کو زندہ کرنے کی کوشش۔

اس وقت کوئی ہندوستانی حکومت خواہ اس کا اقتدار کلیتہً مسلمانوں ہی کے ہاتھ میں ہوتا غیر مسلم ہندوستانیوں کو شریک کیے بغیر نہیں بن سکتی تھی۔ اکبر نے راجپوتوں کو اپنے ساتھ ملایا۔ حاکم محکوموں کو زور بازو سے بھی اپنے ساتھ ملا سکتے تھے۔ لیکن یہ ملاپ اوپرے دل سے ہوتا ہے اور دیرپا نہیں ہوتا۔ اکبر نے راجپوتوں کے دلوں کو ہاتھ میں لینے کی کوشش کی۔ اس نے راجپوتوں سے ناطہ جوڑا۔ ان کی بعض رسمیں قبول کرکے اُن کو اپنے سے قریب کیا۔ ہندوؤں سے جزیہ لینا بند کر دیا۔ اور وحدت الوجود کے عقیدہ کو اپنے نئے فکر کی بنیاد قرار دے کر یہ واضح کر دیا کہ صداقتیں سب مذاہب میں ہیں۔ اور ایک ہی منبع سے ہر قوم کو رشد و ہدایت کی نعمتیں ملتی رہی ہیں۔ اکبر کی یہ باتیں محض سیاسی مصلحت کی بنا پر نہ تھیں۔ وہ دل سے بھی اُن کا قائل تھا۔ فیضی اور ابوالفضل نے اکبر کو ان باتوں کے سچا ہونے کا پورا یقین دلایا تھا۔ اور وہ یہ بھی سمجھتا تھا کہ اس کے مسلک سے اسلام کو گزند نہیں پہنچے گا۔

اکبر کا دینِ الٰہی کیا تھا؟ اس کے متعلق اس عہد کے مؤرخ ملا عبدالقادر بدایونی نے بہت تفصیل سے لکھا ہے، ملا صاحب بڑے سخت گیر مؤرخ ہیں ہمیں یہاں ان کے بیانات کی تردید مقصود نہیں۔ لیکن ہمارے خیال میں ملا صاحب

نے اکبر کے ان واقعات کو سطحی نظر سے دیکھا ہے۔ اور انہوں نے زیادہ تعمق سے کام نہیں لیا۔ خود ہمارے زمانے میں مصطفےٰ کمال کی ایک مثال موجود ہے۔ مرحوم کی بے دینی اور الحاد کے متعلق کئی علمی شواہد پیش کیے جاتے ہیں اور ایک نہیں سینکڑوں کتابیں اس قسم کے واقعات سے پُر ہیں۔ لیکن دیکھنے والوں میں بھی بڑا فرق ہوتا ہے۔ مصطفےٰ کمال کو ترکی میں ایک نئے دَور کا آغاز کرنا پڑا۔ اگر وہ ایسا نہ کرتا تو ترکی کے حالات کچھ ایسے تھے کہ ترکی قوم کا وجود ہی خطرے میں پڑ جاتا۔ اور مخالف قوتیں اسے ابھرنے کا موقعہ نہ دیتیں۔ مصطفےٰ کمال نے نئے دَور کی داغ بیل ڈالی۔ جو اسے طرز نو کا حامی نظر آیا۔ اسے اپنے ساتھ ملایا۔ جن لوگوں نے اس کی مخالفت کی۔ ان کو اور ان کی ہر چیز کو مردود قرار دیا۔ ممکن ہے کہ اس کے معاون اپنے ساتھ بُری عادتیں بھی لاتے ہوں۔ لیکن چونکہ ضرورت مددگاروں کی تھی۔ اس لیے انہیں قبول کر لیا گیا۔ اسی طرح اکبر کو بھی اپنے نئے مسلک کے لیے حمایتی چاہیئے تھے۔ وُہ اسے جس گروہ سے بھی ملے۔ اس نے انھیں اپنے اردگرد جمع کر لیا۔ اور اُن سے اپنا کام چلایا۔

جب کسی نئے فکر پر عمل ہوتا ہے تو شروع میں بعض دفعہ بڑی گڑبڑ ہوتی ہے۔ فکر خواہ کتنا واضح اور صاف ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن چونکہ اکثر کام کے لیے موزوں آدمی میسر نہیں آتے۔ اس لیے اس پر بالعموم نہایت بے ڈھنگے پن سے کام ہوتا ہے۔ اور اکثر اوقات اس سے عجیب خلفشار سا پیدا ہو جاتا ہے۔ اکبر کا دَور اسی قسم کے خلفشار کا دَور ہے۔ لیکن اکبر کے بعد بھی اکبر کی سیاست پر برابر عمل ہوتا رہا۔ چنانچہ زمانے کے ساتھ ساتھ اکبری عہد کی فروگذاشتوں کی بھی اصلاح ہوتی

گئی۔ جہانگیر کے بعد شاہجہان کا عہد آیا۔ تو ہندوستان کی سلطنت اپنے پورے عروج پر پہنچ چکی تھی۔ یہ سلطنت نمونہ تھی اُس زمانے کے سرمایہ دارانہ نظام کے کمال کا۔ اس نظام میں بیرونِ ہند کے اسلامی اثرات، نو مسلم ہندوؤں کے اثرات اور مطیع ہندوؤں کے اثرات سب جمع ہو گئے تھے۔ البتہ ہندوؤں کی ایک جماعت جو تقریباً نہ ہونے کے برابر تھی۔ اور اپنے قدیم نظام پر مستقل مزاجی سے اڑی ہوئی تھی۔ وہ اس نئے ہندوستانی نظام کی برابر مخالف رہی۔ واقعہ یہ ہے اگر اکبر اس نظام کی داغ بیل نہ ڈالتا تو جہانگیر، شاہجہان اور اورنگ زیب کے عہد میں ہندوستانی تہذیب نے تعمیر، سیاست، فن اور علم کی دنیاؤں میں جو معجزات دکھائے وہ کیسے ظہور پذیر ہوتے۔ ان فرماں رواؤں کی عظمتیں درحقیقت اکبر اعظم کی عظمت کا نتیجہ ہیں۔

اکبری عہد کی غلطیاں ایسی غلطیاں نہ تھیں جو بے علمی یا جہالت کی وجہ سے کی جاتی ہیں۔ پرانی ڈگر کو چھوڑ کر نئی راہ پہ چلنے والے کے سامنے ظاہر ہے ہموار راستہ نہیں ہوتا۔ وہ اپنی راہ خود بناتا ہے۔ کیونکہ زمانہ کی ضرورتیں اسے مجبور کرتی ہیں اور حالات اس کے متقاضی ہوتے ہیں۔ بعد میں آنے والوں کو چونکہ بنے بنائے نقشے ملتے ہیں اس بنے ان نقشوں کو بناتے وقت جو اِدھر اُدھر خطوط کھینچے گئے تھے۔ ان کو وہ غلط کہہ کر اپنی فرزانگی کا ثبوت دیتے ہیں۔ وہ غلطی سے سمجھ لیتے ہیں کہ پہلے سے بیوقوف تھے۔ انہوں نے ایسا نہ کیا۔ ہم ہوتے تو یوں کرتے۔ اکبر کے معترضین کا بھی کچھ ایسا ہی حال ہے۔ وہ اکبر کو اس کے حالات اور ماحول سے الگ کر کے دیکھتے ہیں۔ انہیں اس کی مشکلات کا صحیح اندازہ نہیں

ہوتا۔ اس لیے وہ اس کی شخصیت کے ساتھ انصاف نہیں کر پاتے۔

اکبر نے راجپوتوں میں اپنے نئے حلیف بنائے اور سکندر لودھی اور شیر شاہ سے زیادہ ہندوؤں سے رعایتیں کیں۔ اکبر دیکھ چکا تھا کہ ہندوستانیوں کو اپنا بنائے بغیر مغل اس ملک پر حکومت نہیں کر سکتے۔ سیاسی روابط ہوں تو لامحالہ ذہنی ملاپ کا بھی ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اکبر کو اس کام میں شیخ مبارک اور ان کے دونوں بیٹوں فیضی اور ابوالفضل سے بڑی مدد ملی۔ چنانچہ اس سیاسی اتحاد کے لیے مشہور صوفی بزرگ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے عقیدہ وحدت الوجود کو فکری اساس بنایا گیا۔ وحدت الوجود کا یہ فکر مسلمانوں کے حکمران طبقوں میں پہلے سے موجود تھا۔ اور تصوف کی وجہ سے اسے بڑی مقبولیت حاصل تھی۔ ہندوؤں کے ہاں بھی یہ فکر تھا۔ اس اشتراک ذہنی کو اکبری سیاست کی اساس مانا گیا۔ اور مذہب اسلام کی برتری جو اب تک حکومت کا دستور تھی۔ اور غیر مسلم اس حکومت میں برابر کے شریک نہ تھے، اس کے بجائے اسلام بحیثیت ایک دین کے تو برتر اور اعلیٰ ہی تسلیم کیا گیا لیکن حکومت کا دین پہلے کی طرح اسلام نہ رہا۔ اکبر اب صرف مسلمانوں کا بادشاہ نہ تھا بلکہ سارے ہندوستانیوں کا فرماں روا تھا۔ اور ساری رعایا بادشاہ کی نظروں میں یکساں اور مساوی تھی۔

وحدت الوجود کے عقیدے کے یہ معنی ہیں کہ سارے مذاہب ایک ہی صداقت کی مختلف تعبیریں ہیں۔ فرق صرف شکلوں کا ہے۔ اب یہ مانا کہ اصل دین ایک ہی ہے لیکن اس کا پتہ کیسے چلایا جائے کہ اصل دین کیا ہے۔ اور پھر وہ کون سی صداقت ہے جس کی یہ سب تعبیریں ہیں۔ اور وہ اصول و مبادی کیا ہیں، جو سب مذاہب میں

مشترک ہیں۔ شیخ ابن عربی اور ان کے پیروؤں کے نزدیک اسلام ہی اس سچائی کا معیار ہے۔ یہی ایک کسوٹی ہے، جس پر سب دین پرکھے جا سکتے ہیں۔ اور تمام مذاہب میں اس کی حیثیت ایک میزان کی ہے۔ وحدت الوجود کو اس طرح ماننے سے نعوذ باللہ اسلام کی برتری کا انکار لازم نہیں لاتا۔ بلکہ اس سے اسلام کی حقانیت اور اجاگر ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شیخ اکبر ابن عربی جو مسلمانوں میں اس فکر کے بانی اور مبلغ ہیں، ان کی اپنی زندگی اتباع حدیث کا نمونہ تھی۔ چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں کہ ہر "حقیقت جو خلافِ شریعت ہو گمراہی ہے۔"

یہ ہے عقیدہ وحدت الوجود کی اصل حقیقت جس پر اکبر کے نئے رجحانِ فکر کی، جسے دین الٰہی کا نام دیا گیا، بنا پڑی۔ اس ضمن میں اکبر نے جو سیاسی مسلک اختیار کیا، وہ بھی کچھ تشریح چاہتا ہے۔ بات یہ ہے کہ اکبر سے پہلے ہندوستان میں جہاں تک اصول کا تعلق ہے، مسلمانوں کی بحیثیت ایک مذہبی گروہ کے حکومت تھی۔ جو شخص بھی مسلمان ہوتا قانوناً اس مذہبی حکومت کا رکن سمجھا جاتا۔ غیر مسلم کی حیثیت اس میں ذمی کی ہوتی۔ یعنی وہ جزیہ دے کر اس حکومت میں رہ سکتا تھا۔ بے شک انصاف پسند بادشاہ رعیت کے ہر فرد سے برابر انصاف کرتے تھے لیکن جہاں تک نظامِ حکومت کا تعلق تھا وہ مذہبی تھا۔ اور غیر مسلم اس میں ثانوی حیثیت رکھتے تھے۔ اکبر کی کوشش یہ تھی کہ وہ اس مذہبی حکومت کو دنیوی حکومت میں تبدیل کر دے۔ دوسرے لفظوں میں اکبر نے

یعنی ایک خاص مذہبی گروہ کی حکومت کے بجائے ریاست کو ملک میں تمام بسنے والوں کی نمائندہ اور ترجمان بنانے کے تصور کو جس پر یورپ میں انقلاب فرانس

کے بعد عمل ہوا۔ اور اسلامی ملکوں میں آج اس کو دستوری حیثیت دی جا رہی ہے۔
سولھویں صدی کے وسط میں ہندوستان میں نافذ کیا۔

اکبر کا یہ اقدام بُرا تھا یا اچھا۔ اس کا اندازہ آپ اُس زمانے کے حالات سے لگائیے۔ اکبر کے ہم عصر عثمانی سلاطین کا ذکر ہے کہ اُن کی ایران کی حکمرانوں سے سخت خون ریز جنگیں ہوتی رہتیں۔ اتفاق سے عثمانی ترک سُنی تھے۔ اور ایران کی حکومت کا مذہب شیعہ تھا۔ چنانچہ ترکی اور ایران کی جنگ سُنی اور شیعہ کی جنگ بن گئی۔ اور اس سے مسلمانوں کے ان دونوں فرقوں میں اتنی منافرت پیدا ہو گئی کہ ایک دفعہ سلطان سلیم عثمانی نے اپنی رعایا کے ایک بہت بڑے گروہ کو جس کی تعداد کئی ہزار تک پہنچی تھی محض اس بنا پر قتل کرا دیا کہ وہ شیعہ تھے۔ اور سُنی حکومت ان پر اعتماد نہ کر سکتی تھی، صفوی شیعی فرماں رواؤں نے بھی سرزمین ایران کو سنیوں سے پاک کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ اسی طرح اُس زمانے میں یورپ کے کسی ملک میں اگر حکمران کیتھولک فرقے کا ہوتا تو پروٹسٹنٹ فرقے کی شامت آ جاتی۔ اور اگر کہیں پروٹسٹنٹ برسرِ اقتدار آ جاتے تو کیتھولک پر بے پناہ مظالم توڑے جاتے۔
الغرض اس وقت یورپ میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ، مشرقِ وسطیٰ میں شیعہ، سُنی اور ادھر ہندوستان میں شیعہ سُنی کے علاوہ ہندوؤں اور مسلمانوں کا جھگڑا تھا۔ اکبر یہ چاہتا تھا کہ ملک کی سب رعایا بلاتمیز مذہب و ملت حکومت کو اپنا سمجھے اور ایک گروہ دوسرے مذہبی گروہ پر جبر و استبداد نہ کر سکے اور نہ مذہب کی بنا پر ان پر اپنی حاکمیت و برتری جتلائے۔

بعد میں یورپ والوں نے تو ان مذہبی نزاعات کا یہ حل نکالا کہ حکومت کو مذہب

سے بالکل بے تعلق کر دیا۔ ان کے ہاں آہستہ آہستہ حکومت کا دائرہ اتنا وسیع ہوتا چلا گیا کہ مذہب سمٹ سمٹا کر صرف شخصی زندگی تک محدود ہو گیا لیکن آخر شخصی زندگی بھی کسی نہ کسی حد تک تو اجتماعی زندگی ہی کا پر تو ہوتی ہے نتیجہ یہ نکلا کہ یورپ میں انسانوں کی عملی زندگی میں مذہب کا وجود اور عدم وجود یکساں ہو کر رہ گئے۔ جب عمومی زندگی اخلاقی ضابطوں سے آزاد ہو گئی۔ اور فرد قومی اخلاق کے شکنجے میں کسا گیا۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ ایک قوم دوسری قوم کے ساتھ معاملہ کرنے میں کسی ایسے اصول اور قواعد کی پابند نہ رہی، جو دونوں میں مشترک ہوتے اور دونوں اُنہیں احترام کی نظروں سے دیکھتیں۔ مذہبی نزاع کو مٹانے کا یہ طریقہ لابدی طور پر مذہب کو سرے سے ختم کرنے کا سبب بنتا ہے۔ اور مذہب کو انسانوں کی زندگی سے ناپید کرنا ان کی مشکلات کو کم نہیں کرتا۔ بلکہ ان مشکلات میں اور اضافہ کرتا ہے کیونکہ ایک فرد پر تو وہ جماعت جس میں وہ رہتا ہے، دارو گیر کر سکتی ہے۔ اور جماعت پر کل قوم کے اخلاقی ضابطے اثر انداز ہو سکتے ہیں لیکن قوموں کو آپس کے معاملات میں کسی اصول کا پابند بنانے کے لیے ایسے اخلاقی ضابطوں کی ضرورت پڑتی ہے جو سب قوموں میں مشترک ہوں۔ سب قومیں ان کی صداقت کو تسلیم کرتی ہوں۔ اور سب کا اُن پر اتفاق ہو سکتا ہو۔

اہل یورپ نے رعایا کے مذہبی جھگڑوں کو ختم کرنے کے لیے سیاست کا رشتہ مذہب سے بالکل قطع کر دیا۔ ان کے برعکس اکبر نے ان نزاعات کو سلجھانے کے لیے مذہب کا انکار نہیں کیا۔ بلکہ اُلٹا اپنی سیاست کی بنیاد مذہب پر رکھنے کی کوشش کی۔ لیکن یہ مذہب کسی ایک گروہ، جماعت یا قوم کا مذہب

نہ تھا بلکہ اس کے نزدیک یہ مذہب تھا اپنے وسیع ترین معنوں میں اور اپنی عمومی حیثیت کے اعتبار سے۔ اس مذہب سے مراد انسانیت کے وہ اخلاقی اصول تھے جو سب مذاہب میں موجود ہیں۔ اور اس کی بنیاد یہ خیال تھا کہ ہر قوم کو ایک ہی سرچشمۂ ہدایت سے وقتاً فوقتاً خدا کا پیغام ملتا رہا ہے۔ گو مرورِ زمانہ کی وجہ سے بعد میں لوگوں نے اس پیغام کی شکلیں مسخ کر دی ہیں۔ لیکن پھر بھی ان میں اصل کا پتہ مل سکتا ہے۔ یہ ہے اکبر کے دینِ الٰہی کا تصور اور اسی کو اکبر نے سلطنت کا مذہب بنانے کی کوشش کی۔

ممکن ہے اس سے کسی کو یہ غلط فہمی ہو کہ ہمارے نزدیک مذہبی حکومت مذموم ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں دنیاوی حکومت کو ہم بہتر سمجھتے ہیں۔ در اصل یہاں Religious Government (مذہبی حکومت) اور SECULAR دنیاوی حکومت کا مقابلہ یا ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا مقصود نہ تھا۔ مذہب میں جب تک کہ انقلاب کی روح باقی رہتی ہے اس کی بنیادوں پر جو بھی حکومت بنے وہ بہترین حکومت ہوتی ہے۔ اس قسم کی مذہبی حکومت کے ارکان اور کارکنوں کی زندگیوں میں چونکہ نئے مذہب نے ایک انقلابی روح پھونکی ہوتی ہے۔ اس سے وہ اس روح کو عام کرنے اور اسے دوسروں تک پہنچانے میں غیر معمولی جوش و جروش سے سرگرم کار رہتے ہیں۔ ان کا نصب العین حکومت نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ اسے محض "اعلائے کلمۃ الحق" کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اس طرح کی حکومتیں ہر انقلاب کے بعد معرضِ وجود میں آتی ہیں۔ گو ان کی عمر زیادہ نہیں ہوتی۔ لیکن ان کا اثر بعد میں صدیوں تک اپنا کام کرتا رہتا ہے۔ ان حکومتوں کو مذہبی

حکومتیں کہہ لیجئے۔ یا انہیں انقلابی حکومتوں کا نام دیجئے۔ بہر حال ان کے اچھا ہونے سے کون سا صحیح العقل انسان ہو گا جو انکار کرے۔ لیکن جب مذہب کسی ایک جماعت یا مخصوص قوم کا اجتماعی دین بن جائے۔ اور اس میں خود کو بدلنے اور دوسروں کو تبدیل کرنے کا جنون یا انقلابی جذبہ سرد پڑ جائے۔ اس وقت اس مذہب کے ہاتھ میں زمامِ اقتدار دے دینا در اصل قوم کے رجعت پسند طبقہ کو حکومت سونپ دینا ہوتا ہے۔ اور رجعت پسند طبقہ کی حکومت اور پھر جب وہ مذہب کا نام لیوا بھی ہو! خدا اس کے شر سے ہر قوم کو مامون رکھے۔

جب مذہب اس طرح سے رجعیت کا پشتیبان بن جائے اور ترقی دشمن طبقے اس مذہب کی پناہ ڈھونڈیں۔ مذہب محض رسوم کا نام ہو۔ اور اس میں ولولۂ انقلاب ناپید ہو جائے۔ اُس وقت مذہب کا نام لے کر توسنِ اقتدار پہ ہاتھ ڈالنے والے اکثر رجعت پسند افراد ہوتے ہیں۔ ممکن ہے وہ زبان سے بڑے ترقی پسند بنیں۔ لیکن ان کا عمل عموماً ترقی کے خلاف جاتا ہے۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ ترکی میں، مصر میں، ایران میں اور مراکش میں جن لوگوں نے ان آخری سالوں میں مذہب کے نام سے اپنی اپنی قوموں کو للکارا، وہ آخر میں اپنی قوموں کی آزادی اور ترقی کے دشمن ثابت ہوئے۔ اور جمہور نے یا تو انہیں بیخ و بن سے اکھاڑ کر ارضِ وطن سے باہر پھینک دیا۔ یا انہیں اس قابل نہ چھوڑا کہ کوئی ان کی طرف دیکھے یا ان کی بات سُنے۔

اکبر کے دینِ الٰہی کا یہ اساسی فکر تھا۔ جہاں تک اصل فکر کا تعلق ہے، اکبر کے مشیروں کی اصابت رائے پہ شک کرنا صریحاً ناانصافی ہو گی۔ ہندوستان ایسے

برّاعظم میں جہاں اتنی مختلف قومیں اور اتنے مختلف مذاہب ہیں۔ اور پھر ملک اتنا وسیع اور قوموں کی آبادی اس قدر زیادہ ہے کہ نہ ایک قوم دوسری قوم کو اپنے اندر ہضم کر سکتی ہے اور نہ اس کا فنا کرنا اس کے لیے ممکن ہے۔ اس برّاعظم میں اگر کوئی حکومت خدا کی اتنی مخلوق کو اپنے قابو میں رکھ سکتی ہے تو یا تو وہ انگریزوں کی طرح کوئی ایسی حکومت ہو سکتی ہے جو کسی مذہب کو بھی قابلِ التفات نہ سمجھے اور سیاست کو صرف اپنے مخصوص مفاد کا تابع بنائے اور یا پھر اکبر جیسی حکومت ہو۔ جو سب مذاہب کی اصل کو ایک جانے اور ہر قوم کو اجازت دے کہ وہ اپنی اپنی شریعت کے مطابق زندگی بسر کریں لیکن مذہب کی صحیح روح سے منحرف نہ ہوں۔

اکبر کے زمانے میں ہندوستان کی اسلامی حکومت جس ارتقائی دور میں پہنچ چکی تھی، اس وقت ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک مشترک فکر کے تابع کر کے ان میں سیاسی وحدت پیدا کرنا حالات کا طبعی تقاضا تھا۔ لیکن اگر اس مشترک فکر کو سلیقہ سے خیال سے عمل کی دنیا میں لایا جاتا تو نہ اتنی بدعنوانیاں پیدا ہوتیں نہ اسلام کی برتری پر کوئی حرف آتا۔ اور نہ مسلمانوں کے حکمران طبقے بدظن ہوتے۔ لیکن بدقسمتی یہ تھی کہ اس فکر کی داغ بیل دربارِ شاہی میں پڑی۔ اس لیے اوّل روز سے اس میں خرابیاں پیدا ہو گئیں۔ اس کے کئی ایک اسباب تھے سب سے بڑا سبب تو یہ تھا کہ چونکہ بادشاہ اس نئے فکر کا داعی تھا اس لیے منفعت طلبوں کو موقع مل گیا۔ اور خلوص کے بجائے محض دنیوی اعزاز کے لیے لوگ ہاں میں ہاں ملانے لگے۔ اس خلفشار کا ایک سبب اور تھا۔ دینِ الٰہی کے بانیوں

نے مختلف مذاہب میں وحدتِ فکر تو ڈھونڈھ لی۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ضروری تھا کہ ہر مذہب زندگی گزارنے کے لیے جو ضابطے مقرر کرتا ہے، ان کی حیثیت اور ضرورت کو بھی سمجھا جاتا۔ بے شک وحدتِ ادیان اپنی جگہ پر ٹھیک ہے لیکن ہر دین کی شریعت ہے۔ قاعدوں اور قوانین کی پابندی کے بغیر جماعتی زندگی بھی تو قائم نہیں رہ سکتی۔

الغرض دینِ الٰہی کے داعیوں نے "شرع و منہاج" کی اہمیت کو صحیح طور پر محسوس نہ کیا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اربابِ فکر پر تو یہ حقیقت عیاں ہو۔ لیکن عام پیروؤں نے اخلاقی ضابطوں سے بچنے کے لیے شریعت سے عمداً بے پروائی برتی ہو۔ بہر حال وجہ کوئی ہو۔ اکبر کے دینِ الٰہی کو اس ذہنی انتشار سے بڑا گزند پہنچا۔ اکبر اور اس کے درباریوں کے متعلق یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ وہ علی الاعلان شریعت کا مضحکہ اڑاتے تھے۔ قیاس غالب یہ ہے کہ اس فکر کے ممتاز افراد مذہب کی تضحیک اور اس سے استہزاء روا رکھتے ہوں گے۔ چنانچہ اکثر دیکھنے میں آیا ہے کہ کسی نئی تحریک کے دوسرے درجے کے داعی ہی پہلی تحریکوں کا مذاق اڑانے میں پیش پیش رہتے ہیں۔ مثلاً اشتراکیت کے بڑے رہنما مذہب کے خلاف اس طرح کی بے سروپا باتیں نہیں کرتے جس طرح عام پروپیگنڈا کرنے والے کیا کرتے ہیں۔ ممکن ہے کہ اس قسم کی فضا اکبر کے دربارِ شاہی میں پیدا ہو گئی ہو۔ نیز مذہبی طبقوں کی طرف سے جتنی مخالفت بڑھتی گئی ہو گی۔ اسی نسبت سے نئی تحریک کے کارکن بھی تضحیک اور استہزا پر اتر آئے ہوں گے۔

دراصل ضرورت اس وقت اس امر کی تھی کہ وحدتِ ادیان کے ساتھ

ساتھ یہ حقیقت بھی ملحوظ رہنی کہ سارے مذاہب کے بنیادی اصول تو ایک ہو سکتے ہیں لیکن ہر مذہب کی اپنی ایک ظاہری شکل ہوتی ہے، جو احکام اور قوانین کی شکل میں ہمارے سامنے آتی ہے، اور ہر قوم کے افراد ان کے پابند رہ کر ہی اپنی زندگی کو مفید اور باکار بنا سکتے ہیں۔ قرآن کی زبان میں یوں کہہ لیجئے کہ ساری دنیا کا دین تو ایک ہی ہے۔ لیکن اس کی شریعتیں الگ الگ ہیں۔ اگر وحدتِ ادیان سے یہ سمجھ لیا جائے کہ ان ادیان کی مختلف شریعتیں بے کار محض ہیں تو اس سے زندگی بے ضابطہ ہو جاتی ہے۔ اور کوئی انسانی جمعیت بن نہیں سکتی۔ اور اس طرح شریعتوں کا انکار آگے چل کر اصل دین کا انکار ہو جاتا ہے۔ چنانچہ شریعت اور اصل دین یعنی حکمت کے اس فرق کو ملحوظ نہ رکھنے سے اکبری عہد میں ساری ابتری پھیلی۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ ادیان کی وحدت کا فکر بھی موجود رہتا۔ اور مختلف مذاہب کے قوانین کی علیحدہ حیثیت کو بھی برقرار رکھا جاتا۔ ہندوؤں کے لیے ان کا قانون نافذ ہوتا۔ اور مسلمان اپنی شریعت پر چلتے۔ دین الٰہی کے اس اضطرابِ فکری نے نہ ہندوؤں کو اپنی طرف کھینچا اور نہ مسلمان ادھر مائل ہوئے اور مسلمانوں کے حکمران طبقے تو اس سے اور بھی بدک گئے۔ اور ان میں ردِ عمل کے طور پر ایک اور فعال تحریک پیدا ہوئی۔ جس کی قیادت امام ربانی نے فرمائی۔ لیکن اس تحریک کو سمجھنے کے لیے کچھ تفصیل کی ضرورت ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، اس وقت ہندوستانی مسلمانوں کے دو گروہ تھے۔ ایک ملکی اور دوسرا غیر ملکی۔ شیر شاہ نے ملکیوں کی مدد سے غیر ملکی مغلوں کو شکست دی تھی۔ ہمایوں نے پھر غیر ملکیوں کی امداد سے دہلی کی

سلطنت پر قبضہ کر لیا۔ اکبر نے اپنی حکومت کی جڑیں مضبوط کرنے کے لیے راجپوتوں سے معاملہ کیا اور اس طرح مغلوں کے تخت و تاج کے لیے نئے محافظ پیدا ہو گئے۔ جب دینِ الٰہی کا چرچا ہوا تو خاص طور پر غیر ملکی اور جو اُن کے ہم خیال ملکی مسلمان تھے انہوں نے محسوس کیا کہ سلطنت میں ہندو تو برابر کے شریک تھے ہی۔ اب تو ان کی مذہبی برتری جو انہیں ہندوؤں پر حاصل تھی وہ بھی خطرے میں ہے۔ اس خیال نے غیر ملکی حکمران طبقوں کو چوکنا کر دیا۔ اور ان کے دماغوں میں ایک عام ہلچل پیدا ہو گئی۔

غیر ملکی حکمران طبقوں کا سیاسی اور فکری مرکز بخارا تھا۔ بخارا کی فقہ، بخارا کا علمِ کلام اور بخارا کے علماء کی کتابیں ہندوستان میں آئیں۔ اور یہی مدرسوں کا نصاب بنا۔ علم و فقہ کی طرح بخارا سے حکمرانوں کے گروہ بھی آتے رہتے تھے۔ اکبر کے عہد تک یہ ہوتا رہا کہ جب کبھی ہندوستان میں مسلمانوں کی قوت کمزور پڑتی تو اس نواح سے تازہ دم مسلمان آجاتے اور اسلامی حکومت کے بچنے پر لوگ تقویت کا باعث بنتے۔ اکبر نے جب ہندوؤں کو مراعات دیں۔ اور ایک حد تک مذہب میں ان کا مساوی درجہ ماننے کی بھی جرأت کی تو ان غیر ملکی اور ان کے ہم خیال مسلمانوں میں بڑی بے چینی پھیلی۔ دوسری بات یہ ہوئی کہ اکبری سیاست کو چلانے میں شیعوں کا بھی بڑا ہاتھ تھا۔ بخارا چونکہ سنیوں کا مرکز تھا۔ اور یہ لوگ شیعیت کی مخالفت میں بڑے سرگرم بھی تھے۔ یہاں تک کہ بخارا میں تصوف کا جو نقشبندی طریقہ رائج تھا۔ اس میں بھی شیعوں کے خلاف کافی رجحان موجود ہے۔ شیعہ سمجھتے تھے کہ وہ اکبری سیاست کی تائید کر کے دربار سے بخاری اور

سُنی اثر کو کم کر سکیں گے۔ چنانچہ جب اکبر کے خلاف ردِّ عمل ہوا تو شیعوں اور ہندوؤں دونوں پر عتاب آیا۔ اور سُنی حکمران طبقے دونوں کے مخالف ہو گئے۔ ہندو تو سیاسی اقتدار میں ان کے مدِمقابل بن رہے تھے۔ اس لیے اُن سے یہ لوگ ناراض تھے۔ اور شیعوں سے بخارا کے ترکمانوں کی پرانی چشمک تھی۔ اسلام سے پہلے بھی ایران اور توران کی آویزش رہی۔ اسلام لانے کے بعد اس دور میں شیعہ اور سُنی کے نام سے یہ ایک دوسرے کے خلاف ہو گئے! الغرض ترکمانی اور ایرانی یا اُسے آپ سُنی اور شیعی کہہ لیجیے۔ کشمکش ایک طرف اور ہندو اور مسلم طبقوں کی رقابت دوسری طرف، یہ حریف طاقتیں تھیں جن کو اکبر نے قابو میں رکھنے کی کوشش کی تھی۔ وہ اس میں بہت حد تک کامیاب رہا۔ جہانگیر اور شاہ جہان کے عہد میں بھی یہ توازن ایک حد تک قائم رہ سکا لیکن اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں تورانیوں کا پلّہ بھاری ہو گیا۔ اور شیعہ اور ہندو دونوں عالمگیری سیاست سے برگشتہ خاطر ہو گئے۔

اورنگ زیب عالمگیر

اکبر نے غیر ملکی اور ملکی مسلمانوں اور ہندو راجپوتوں کو ایک فکری اور سیاسی وحدت میں سمونے کی کوشش کی۔ ہندوستان کی اسلامی سیاست میں اکبر کی یہ روش نئی تھی۔ چنانچہ مسلمانوں کے حکمراں طبقوں کو طبعاً یہ "بدعت" ناگوار گزری اور اس کے خلاف بڑی شورشیں ہوئیں۔ جہانگیر کا زمانہ آیا تو حضرت مجدد الف ثانیؒ نے اکبری عہد کی بعض بے عنوانیوں کی اصلاح کے لیے جدوجہد شروع کی۔ ابتدا میں جہانگیر نے آپ کو گوالیار کے قلعہ میں قید کر دیا۔ لیکن بعد میں آپ رہا کر دیئے گئے۔ اور جہانگیر نے اپنے باپ کی بعض بدعات سے توبہ بھی کر لی۔ شاہجہان کا زمانہ اعتدال کا زمانہ ہے۔ اس عہد میں اکبری افراط اپنے صحیح مقام پر آگئی اور ہندوستانی اسلامی تہذیب کو اپنے نقطہ عروج پر پہنچنے کا پورا موقع ملا۔

اکبر غیر ملکی مسلمانوں کی مدد سے ہندوستان کے تخت کا مالک بنا تھا۔ لیکن بعد میں اس نے اپنے تخت کے استحکام اور غیر ملکیوں کے پلڑے کو

برابر رکھنے کے لیے ہندو راجپوتوں کو اپنے ارد گرد جمع کر لیا چنانچہ اس طرح سے دربار میں یہ دو بڑے سیاسی گروہ پیدا ہو گئے۔ اور اکبر کے زمانہ سے ہی ان میں آپس میں کشمکش رہنے لگی۔ اکبر کی جانشینی کے متعلق جہانگیر اور اس کے بیٹے خسرو کا جھگڑا دراصل ان دھڑے بندیوں کا نتیجہ تھا[1]۔ خسرو اگر کامیاب ہوتا تو لازمی طور پر اس کے ننھیال راجپوت سلطنت میں زیادہ دخیل ہو جاتے۔ لیکن جہانگیر اور اس کے بعد شاہ جہان نے اپنے اپنے زمانے میں سلطنت کے مختلف سیاسی گروہوں کا توازن بگڑنے نہیں دیا۔ آخری عمر میں شاہ جہان بیمار پڑا اور شہزادوں میں خانہ جنگی شروع ہو گئی۔ تو پھر وہی پرانی کشمکش عود کر آئی۔ دارا شکوہ اپنے فکری رجحانات اور سیاسی مسلک کے اعتبار سے اکبر کا نقش ثانی تھا۔ وہ اگر برسرِ اقتدار آ جاتا تو اکبری سیاست اس کے لیے شمع ہدایت بنتی۔ اس کے برعکس اورنگ زیب کو ان طبقوں کی مدد حاصل تھی، جو اکبری سیاست کے مخالف تھے۔ اور کاروبارِ سلطنت میں مسلمانوں کی دینی برتری چاہتے تھے۔

اکبری سیاست جیسا کہ تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے، ایک دینی فکر کا نتیجہ تھی جس کی اساس وحدت الوجود کا عقیدہ تھا۔ اکبری سیاست کے مخالفوں

---

[1] جن امراء کی مدد سے جہانگیر باپ کا جانشین بننے میں کامیاب ہوا۔ ان میں سب سے پیش پیش نواب مرتضیٰ خاں تھے۔ موصوف بخاری سید تھے۔ اکبری عہد میں ان کا اثر و رسوخ بہت بڑھ گیا تھا۔ انہوں نے جہانگیر سے پاس شریعت کا عہد لیا تھا۔ نواب مرتضیٰ خاں حضرت خواجہ باقی باللہ کے جو حضرت مجدد الف ثانیؒ کے مرشد تھے بڑے معتقد تھے۔ حضرت مجدد الف ثانی کے بہت سے مکتوبات ان کے نام ہیں۔

کو وحدت الوجود کے بجائے وحدۃ الشہود کا عقیدہ مل گیا۔ جہانگیر کے زمانے میں امام ربانی نے ابن عربی کے عقیدہ وحدت الوجود کی تردید کی۔ اور اس پر حسین حیات کی بنا پڑی تھی، اسے غلط ٹھہرایا۔ امام ربانی کے مکتوبات سے معلوم ہوتا ہے کہ سلطنت کے بڑے بڑے با اقتدار سرداروں سے ان کی خط و کتابت رہتی تھی اور یوں بھی مسلمانوں کے حکمراں طبقوں کا ان کی طرف مائل ہونا ایک طبعی امر تھا۔ اس سے ان کی سیاسی برتری قائم رہتی۔ وہ دوسروں سے اعلیٰ و افضل ٹھہرتے اور ان کی مذہبی تسکین بھی ہوتی۔ چنانچہ عالمگیر کی کامیابی اصل میں ان طبقوں کی کامیابی تھی اور لازمی طور پر اس کی سیاست پر بھی ان طبقوں کا اثر پڑا۔

اورنگ زیب خود بنفس نفیس امام ربانی کے صاحب زادہ کا مرید تھا۔ اور ظاہر ہے اس کی یہ دلی خواہش ہوگی کہ وہ امام ربانی کے طریقہ پر اپنی سلطنت چلاتے۔ امام ربانی کا ایک منصب تو یہ تھا کہ وہ اکبر کی بد عنوانیوں کی اصلاح کرنا چاہتے تھے لیکن ان کا ایک منصب اور بھی تھا۔ اور وہ اسلام کی تجدید تھی۔ امام ربانی ملت اسلامیہ کے مجدد ہونے کے مدعی تھے۔ اور ان کی اس تجدید دین کا دائرہ صرف ہندوستان تک محدود نہ تھا۔ اور پھر اس وقت تو وطن کا محدود مفہوم بھی نہ تھا۔ الغرض امام ربانی کل عالم اسلام کے مجدد تھے اس لیے ہندوستان سے باہر دوسرے ملکوں میں بھی ان کے تجدیدی پیغام کو پہنچانا ضروری تھا اور یہ اسی صورت میں ممکن تھا کہ حکومت کا رنگ اسلامی ہوتا۔

جس زمانے کا ہم ذکر کر رہے ہیں۔ اس زمانے میں ہندوستان آج کی طرح افغانستان، ترکستان اور ایران وغیرہ سے بے تعلق نہ تھا۔ اس وقت

ہندوستان پر ان ملکوں سے آنے والوں کی حکومت تھی۔ چنانچہ اگر کبھی بخارا، سمرقند بدخشاں اور ایران میں کوئی گڑبڑ ہوتی تو اس کا اثر ہندوستان پر بھی پڑتا۔ اور اگر یہاں کے حالات بدلتے تو لامحالہ ان سے یہ ملک متاثر ہوتے۔ شروع شروع میں تو سیاسی قوت کا اصل مرکز خیبر سے اس طرف رہا۔ اس نواح میں غزنویوں کا دور دورہ ہوا تو ہندوستان کو انہوں نے اپنا میدان کارزار بنایا۔ غزنویوں کو غوریوں نے شکست دی تو وہ لاہور کے مالک بنے اور آگے بڑھ کر دہلی پر بھی قابض ہو گئے۔

قطب الدین ایبک نے شہاب الدین غوری کے نائب السلطنت کی حیثیت سے ہندوستان میں حکومت شروع کی تھی۔ لیکن اتفاق سے تاتاریوں کی وجہ سے وسط ایشیا کے سیاسی مرکز کمزور ہو گئے۔ اور ادھر ہندوستان میں التمش، بلبن اور علاؤ الدین ایسے بیدار مغز اور زبردست حکمراں برسر اقتدار ہوئے جن کی بدولت ہندوستان کی اسلامی سلطنت کو بڑا استحکام مل گیا۔ محمد تغلق اور فیروز تغلق تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ لیکن پھر یہاں ابتری پھیلی۔ اور ادھر وسط ایشیا میں ایک نئی قوت پیدا ہو گئی۔ چنانچہ تیمور آندھی کی طرح آیا اور دہلی کو تہ و بالا کر کے واپس چلا گیا۔ تیمور کے بعد بابر نے بخارا اور سمرقند سے دہلی کا رُخ کیا اور وہ اور اس کی اولاد یہیں بس گئی۔

اکبر نے سمرقند اور کابل کے سیاسی اور ایران اور قاہرہ کے دینی اثر سے بالکل آزاد ہو کر آگرہ اور دہلی کو ہندوستان کا سیاسی مرکز بنایا۔ اس لیے اسے ہندوستان کے اندرونی مسائل سے زیادہ الجھنا پڑا۔ اور ایران اور توران کے

بجائے راجپوتوں کے ساتھ تعلقات بڑھانے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اکبر کی حکومت حقیقت میں ہندوستانی اسلامی حکومت تھی۔ اس کے سیاسی مسلک میں ہندوستانیت کو اسلامیت پر ترجیح دی گئی تھی۔ کیونکہ ابتدائے کار میں اسلامی حکومت کو ہندوستانی بنانے کے لیے لامحالہ طور پر ہندوستانیت پر زیادہ زور دینا چاہیئے تھا۔ پہلے طریقے کے بجائے جب کوئی نیا طریقہ جاری کیا جاتا ہے تو نئے طریقے کو نافذ کرنے کے لیے ایک حد تک انتہا پسندی سے کام لینا پڑتا ہے۔ اگر روزِ اول سے ہی اعتدال کا دامن پکڑا جائے، تو قدیم رجحانات آسانی سے پھر غالب آجاتے ہیں۔ کیونکہ انسان بالطبع ماضی پرست ہے۔ اور وہ بڑی مشکل سے اپنے آپ کو بدلنے پر راضی ہوتا ہے۔ چنانچہ اکثر نئے دور کے بانی معتدل مزاج کے نہیں ہوتے۔ بلکہ ان کا رجحان کچھ نہ کچھ انتہا پسندانہ ہوتا ہے۔ لیکن ان کے بعد جو لوگ آتے ہیں، اُن کے زمانے میں افراط و تفریط سمٹ سمٹا کر ایک راہ پر آجاتے ہیں۔

لیکن اس سے کسی کو یہ گمان نہ گزرے کہ اکبر کی ہندوستانی اسلامی حکومت کی تمام تر توجہ کابل اور ہرات کی سرحدوں سے ہمیشہ اس طرف رہی۔ اکبر کی نظریں ایک طرف اگر دکن، بہار اور بنگال کی طرف رہتی تھیں تو دوسری طرف وہ سمرقند، بخارا، بدخشاں اور ایران پر بھی نگاہ رکھتا تھا۔ اور حجاز کے معاملات سے بھی اسے غیر معمولی دلچسپی تھی۔ حجاز تو مغلوں کا اندمان تھا۔ جس سیاسی مجرم کو وہ گوالیار کے قلعے میں قید کرنا مناسب نہ سمجھتے اسے وہ مکہ و مدینہ بھیج دیتے تھے۔ یہ سب کچھ صحیح تھا لیکن اس کے باوجود اکبر کو اپنی زندگی میں ہندوستانی مہموں کو سر کرنے

میں زیادہ توجہ کرنی پڑی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اکبر کی سیاست میں ایک حد تک ہندستانیت کا رنگ غالب پاتے ہیں۔

اکبر نے جس سلطنت کی بنا ڈالی تھی۔ جہانگیر اور شاہ جہان کے زمانے میں وہ اپنے عروج کو پہنچ گئی۔ اب اس ہندوستانی اسلامی سلطنت کے سامنے دو راہیں کھلی تھیں۔ یا تو یہ ہندوستانیت میں اور آگے بڑھتی۔ اور غیر مسلم عناصر کو مسلمانوں سے اور مسلمانوں کو غیر مسلم گروہوں سے قریب کر کے قومی رنگ کو اور گہرا کرتی یا وہ طبقے جو اکبر کی ہندوستانیت سے ناراض تھے۔ اور جہانگیر اور شاہ جہان کے عہد میں اندر ہی اندر زور پکڑ رہے تھے، وہ سلطنت کی زمام اقتدار کو ہاتھ میں لیتے اور ہندوستان کی سلطنت کو اسلامی بین الاقوامیت کا مرکز بنا کر خیبر کے اس طرف کے ملکوں کو اپنے اثر میں لانے کی کوشش کرتے۔

قدرت کے کارخانے میں سکون محال ہے۔ اسی طرح سلطنتیں بھی کسی مقام پر جا کر رک جائیں۔ اور وہ آگے بڑھنے کا خیال نہ کریں۔ تو یہ سلطنتوں کی موت ہوتی ہے۔ ایک فرد جب اپنی تکمیل کر لیتا ہے تو وہ دوسرے فرد کو اپنا ہم خیال بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ اسی طرح ایک ترقی یافتہ جماعت دوسری جماعت کو اپنے حلقۂ اثر میں لانے میں کوشاں ہوتی ہے۔ چنانچہ قومی حکومت بھی ایک منزل پر جا کر مجبور ہو جاتی ہے کہ وہ دوسری قوموں کے مقابلہ میں آئے۔ ان کو اپنے فکر میں رنگے۔ اور ان پر اپنا سیاسی اخلاقی یا کلچرل اقتدار جمائے۔ کسی جغرافیائی حدود میں کوئی قوم محدود ہو کر نہیں رہ سکتی۔ کبھی نہ کبھی اسے اس چار دیواری سے نکل کر قوموں کو بڑی برادری میں شامل ہونے کی تگ و دو کرنی پڑتی ہے۔

شاہجہاں کے زمانے میں ہندوستان کی حکومت اس منزل پہ پہنچ گئی تھی۔ اگر اس وقت ہندی گروہ غالب آ جاتا۔ اور دارا شکوہ تخت پہ بیٹھتا تو شاید ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک قوم بنانے کا عمل اور تیز کر دیا جاتا۔ معلوم نہیں اس سے اسلام کو ناقابلِ تلافی نقصان پہنچتا۔ یا ممکن ہے اس وقت دونوں قوموں کا ملنا بحیثیتِ مجموعی مسلمانوں کے لئے مفید ہوتا۔ بہر حال یہ محض مفروضات ہیں۔ اور ان پہ رائے زنی کرنا لاحاصل ہے۔ البتہ جہاں تک اصل واقعہ کا تعلق ہے۔ ہوا یہ کہ سلطنت کا دوسرا گروہ جو مسلمانوں کی قومی برتری کا علمبردار تھا وہ کامیاب ہوا اور ہندوستان کی حکومت کو ہندوستانی سے زیادہ اسلامی بنانے پہ توجہ دی جانے لگی۔

حقیقت میں بات یہ تھی کہ اس وقت ہندوستان کی زمین مغلوں کے لئے تنگ ہو چلی تھی۔ چنانچہ ان کی نظریں برابر باہر اٹھتی تھیں۔ بحری راستوں سے یہ لوگ بے پروا تھے اور طبعاً ان کا رجحان اپنے آبائی ملکوں کی طرف زیادہ تھا۔ نیز اُن کی خواہش تھی کہ وہ حجاز کو بھی اپنے اثر میں لے لیں۔ اور اس طرح دہلی قسطنطنیہ کا مدِّمقابل بن جائے۔ عالمگیر کا زمانہ آیا۔ اور مسلم عناصر کو اپنے حریفوں پر کلی غلبہ نصیب ہوا۔ تو پھر ان ارادوں کو عمل میں لانے کی طرف قدم بڑھایا گیا۔ اس میں مذہب نے ان کی رہنمائی کی اور امام ربانی کی دعوتِ تجدید اور اورنگ زیب عالمگیر کی اسلامی حکومت ہندوستان کی اس بین الاقوامی تحریک کے ممد و معاون بنے۔

اکبر نے جب دینِ الٰہی کو رواج دینے کی کوشش کی تھی تو ہندوستان کے مسلمانوں کے علاوہ خیبر پار کے اسلامی ملکوں میں بھی اس کے خلاف نفرت اور ناراضگی کا جذبہ پھیل گیا تھا اور لوگوں نے یہ مشہور کر دیا تھا کہ اکبر بے دین ہو گیا ہے۔

اس کے علاوہ حجاز میں بھی اس پر کفر کے فتوے لگے تھے۔ اندرون ملک مسلمان طبقوں کی مخالفت ایک طرف اور بیرون ہند کے مسلمانوں میں اکبر سے بیزاری دوسری طرف، ان حالات میں کچھ بعید نہ تھا کہ اکبر کو تاج و تخت سے ہاتھ دھونے پڑتے۔ تو اکبر کی اس روش کے خلاف بغاوتیں بھی ہوئیں۔ اور باہر سے بھی حملہ کی کوشش کی گئی۔ پر اس نے حالات پر قابو پا لیا۔ لیکن اس کے باوجود پھر بھی وہ مجبور ہو گیا کہ وہ مسلمانوں کے سامنے اپنی صفائی پیش کرے اور ان کو یہ یقین دلائے کہ اس نے خدانخواستہ اسلام کی کوئی بے حرمتی نہیں کی۔ سو دراصل اس زمانے میں کوئی بادشاہ خواہ وہ اکبر اعظم ہی کیوں نہ ہو مسلمانوں کو ناراض کر کے ہندوستان پر فرماں روائی نہ کر سکتا تھا۔ ہندوستان کے اندر مسلمانوں کے حکمران طبقے کافی طاقت ور تھے۔ اور پھر بخارا اور سمرقند کے لوگ اس انتظار میں رہتے تھے کہ کوئی اشارہ ملے اور وہ ہندوستان پر آ کر بول دیں۔ اور خاص طور پر اسلام کے نام سے کسی مہم کے لئے فوج کھڑا ہونا اس ملک میں اور اس عہد میں بڑا جاذب توجہ اور بے حد آسان تھا۔

اکبر کے برعکس عالمگیر نے اپنی سیاست کو اسلامی رنگ دیا۔ اس نے ہندوؤں پر جزیہ لگایا۔ خلاف اسلام بدعتوں کا سد باب کیا۔ اسلامی شعائر و مراسم کی پابندی پر زیادہ زور دیا۔ بادشاہ چونکہ بڑا متدین اور عالم تھا۔ چنانچہ اس کے زہد و اتقا کا شہرہ دور دور تک پہنچ گیا۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ ہندوستان کے مسلمان حکمران طبقے تو خوش تھے ہی، بیرون ہند کے اسلامی ملکوں میں بھی اورنگ زیب عالمگیر کا نام ایک مسلمان بادشاہ کی حیثیت سے زبان زد عام ہو گیا۔ اور خاص طور پر

اس کے اس کارنامہ نے کہ خود اس نے اپنی نگرانی میں فتاویٰ عالمگیری ایسی مہتم بالشان کتاب مرتب کرائی۔ تمام دنیائے اسلام میں اس کی دھاک بٹھادی۔

اکبر کی سلطنت ہندوستانی اسلامی سلطنت تھی۔ اورنگ زیب چاہتا تھا کہ وہ اس ہندوستانی اسلامی سلطنت کے دائرۂ اثر کو اتنی وسعت دے کہ اس کے اندر خیبر پار کے ملک بھی آجائیں۔ اور حجاز پر بھی اس کا اثر ہو۔ اور یہ اس وقت تک ممکن نہ تھا۔ جب تک وہ اپنی حکومت کو اسلامی رنگ نہ دیتا۔ اور اکبری سیاست کے بالسے میں اسلامی دنیا میں جو غلط فہمیاں پیدا ہو گئی تھیں، ان کو رفع نہ کرتا۔ اکبر کا سیاسی مسلک راجپوتوں کو ہموار کرنے کے لیے تھا۔ اورنگ زیب کے پیشِ نظر ہندوستان کے علاوہ اسلامی دنیا کی قیادت تھی۔ اس لئے ایک کو ہندوستانیت پر زیادہ زور دینا پڑا۔ اور دوسرے نے اسلامیت کو مقدم جانا۔

یہ اسباب تھے جن کی بنا پر اورنگ زیب کو اکبری نظام کے خلاف جانا پڑا۔ اکبر کی سیاسی و مذہبی وسیع المشربی ابن عربی کے عقیدہ وحدت الوجود سے متاثر تھی۔ اورنگ زیب کا سیاسی فکر امام ربانی کی تعلیمات کا پرتو تھا۔ اکبر مختلف مذاہب اور مختلف قوموں کو ہم آہنگ بنانے کا داعی تھا۔ اورنگ زیب مسلمانوں کی تنظیم کرنا چاہتا تھا اور انہیں ذہنی انتشار، جماعتی پراگندگی اور اخلاقی بے راہ روی سے نکال کر اس قابل بنانے میں کوشاں تھا کہ وہ نہ صرف ہندوستان کی حکومت کو سنبھال سکیں۔ بلکہ بیرونِ ہند کے اسلامی ملکوں کو بھی اپنے اثر میں لائیں۔ اس راہ میں امام ربانی کی دعوت اس کے لیے مشعلِ ہدایت بنی۔

امام ربانی کے طریقہ میں شیعیت سے تدئے لگا تھا۔ اور اکبر کی ہندو نوازی

بھی انہیں گوارا نہ تھی۔ ان کے نزدیک اسلامی جماعت کے استحکام اور اس کی تنظیم میں شیعوں کی "بدعات" اور ہندوؤں کے اثرات دونوں سدِّ راہ تھے۔ اس لئے وہ ان کو بیچ سے ہٹانا ضروری سمجھتے تھے۔ امام ربانی کے ان خیالات کا اثر لامحالہ عالمگیری سیاست پر بھی پڑا۔ اور اسی کا نتیجہ تھا کہ شیعوں اور ہندوؤں کو عالمگیر سے وہ قرب نہ رہا جو اس سے پیشتر مغل بادشاہوں کے ساتھ ان کو تھا۔

لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اورنگ زیب کی فوج میں کئی شیعہ سردار تھے اور اسی طرح اس نے بہت سی مہموں میں ہندو سپہ سالاروں کو بھی فوج کی کمان دی۔ اگر اورنگ زیب کی سیاسی حکمت عملی سے شیعوں اور ہندوؤں کو شکایات ہوتیں تو بادشاہ ان کو بڑے بڑے عہدوں پر کیسے رہنے دیتا۔ دراصل بات یہ ہے کہ ایک ہوتی ہے حکومت کی پالیسی۔ اور ایک ہوتے ہیں حکومت کے اہل کار۔ اصل مسئلہ حکومت کی پالیسی کا ہوتا ہے۔ اہل کار تو مجبور ہوتے ہیں کہ حکومت کی طرف سے جو بھی احکام انہیں ملیں وہ ان پر عمل کریں۔ خواہ وہ دل سے انہیں اچھا بھی نہ سمجھتے ہوں۔ چنانچہ جو لوگ حکومت کے ساتھ ہوں۔ اور وہ اس کے نظام کے کل پرزے بن جائیں۔ عملاً ان کا کوئی مذہب نہیں ہوتا۔ ممکن ہے وہ دلوں میں اپنے جذبات چھپائے رکھیں۔ اور مناسب وقت پر ان کا اظہار بھی کردیں۔ لیکن جہاں تک حکومت کے کاموں کو چلانے کا تعلق ہوتا ہے۔ وہ بغیر سوچ بچار کے سب کچھ کر گزرتے ہیں، جو ان سے کرنے کو کہا جاتا ہے۔ سرکاری طبقوں کے لئے منصب کی کشش اکثر دلی رجحانات پر غالب آجاتی ہے۔ اس کا مزید ثبوت آپ کو ہندوستان کی موجودہ سیاسی حالت سے مل جائے گا۔ اس وقت جو چل رہا

امیری اور لنلتھگو کے ساتھ بہت سے ایسے ہندوستانی بھی تعاون کر رہے ہیں جو دل سے ان کی سیاست کے سخت دشمن ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ تعاون محض ذاتی اغراض پر مبنی ہو۔ یا ممکن ہے وہ یہ سمجھتے ہوں کہ اس تعاون سے وہ اپنی قوم کے مفاد کی نگہداشت کر رہے ہیں۔ اور آگے چل کر کسی وقت وہ قوم کے لئے مفید کام انجام دے سکیں گے۔

الغرض اب تک تو یہ ہوتا تھا کہ خیبر پار کے ملکوں کے مسلمان طبقے سیاسی تغلب کے لئے ہندوستان کا رُخ کرتے۔ وہاں کے مذہبی نظریے یہاں فروغ پاتے۔ ان کی لکھی ہوئی کتابیں ہمارے ہاں مدرسوں کا نصاب بنتیں۔ نہ کہ ان کا سیاسی نظام ان کا، مذہبی افکار ان کے۔ ہندوستان کا علم محض ضمیمہ تھا باہر کے اسلامی ملکوں کے علم کا۔ اکبر، جہانگیر اور شاہجہان کی بدولت اس ملک کو سیاسی خود اعتمادی نصیب ہوئی تو یہاں بھی مستقل اسلامی فکر کی نیو پڑی۔ چنانچہ امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی ہندوستانی اسلام کے پہلے مفکر ہیں اور دوسری طرف وہ کل دنیائے اسلام کے لئے مجدد بھی تھے۔ جس طرح امام غزالی اور امام ابن تیمیہ خاص اپنی قوموں کے مفکر تھے۔ اور کل دنیا کے مسلمان بھی اُن کے افکار سے فیض یاب ہو سکتے ہیں۔

یہاں سے اسلامی ہند کی بین الاقوامی قیادت کی مہم شروع ہوتی ہے اور دہلی اب بخارا و سمرقند و ایران اور حجاز کے علمی اور سیاسی مرکزوں کو اپنے زیر نگین کرنے کے لئے حرکت میں آتا ہے۔ ایک دفعہ اشوک کے زمانے میں ہندوستان کا دینی فکر بیرونِ ہند پہنچا تھا۔ اور بدھ مت کے ہندوستانی بھکشو اپنے مذہب کی تبلیغ کے لئے ایران، توران اور مشرق قریب تک گئے تھے۔ کم و بیش اسی طرح

عالمگیر کے زمانے میں ہندوستانی مسلمان اپنے طریقہ کو وسط ایشیا اور حجاز تک سے جانا چاہتا تھا۔ اکبر کے عہد تک ہندوستان کی اسلامی سلطنت کُل دنیائے اسلام کا ایک حصہ تھی۔ یہاں کے حکمران اپنے آپ کو بغداد یا قاہرہ کے خلفاء کا مطیع و فرمانبردار سمجھتے تھے۔ اکبر نے اسلامی ہند کو ایک مستقل حیثیت دی۔ اور اسے ایران اور رُوم کی فرماں برداری سے آزاد کیا۔ جہانگیر اور شاہجہان کے زمانوں میں ہندوستان کی اس اسلامی سلطنت کی بنیادیں اور محکم ہوئیں۔ اور اورنگ زیب کا عہد آیا تو ہندوستانی مسلمان ارد گرد کے اسلامی ملکوں پر اپنا دینی اور سیاسی اقتدار قائم کرنے نکل کھڑا ہوا۔ دوسرے لفظوں میں اشوک سے ہزارہا سال کے بعد ایک بار پھر ہندوستانی اس قابل ہوئے کہ وہ دوسروں کی سیاسی اور فکری ترکتازیوں کی آماجگاہ بننے کے بجائے اپنا پیغام باہر کی دنیا کو سنائیں۔ گو اشوک کے زمانے میں یہ پیغام بُدھ مت کا تھا اور عالمگیر کے عہد میں یہ امام ربانی حضرت مجدد الفؒ ثانی کا پیغام تجدید اسلام تھا۔

اسے بدقسمتی کہیئے یا اتفاق، کہ جب ہندوستان سیاسی اور ذہنی ارتقاء کی اس منزل پر پہنچ گیا کہ وہ ایشیائی ممالک میں بین الاقوامی سیاست کا ایک اہم مرکز بنتا۔ تو اس کے اندر اور باہر نئے نئے فتنے اُٹھ کھڑے ہوئے۔ اندرونِ ملک میں مرہٹوں، سکھوں، جاٹوں اور روہیلوں نے آفت مچادی۔ اور باہر سے نادر شاہ نے چڑھائی کر دی۔ اور سات سمندر پار سے پرتگیز، ولندیزی، فرانسیسی اور انگریز آ گئے۔ اور آخر ہمارا ملک دوسروں کا غلام ہو گیا۔

شاہ ولی اللہ

ابن عربی کے عقیدۂ وحدت الوجود کی اساس پر اکبر نے اپنی سلطنت کا دستور مرتب کرنے کی کوشش کی تھی لیکن مسلمان حکمران طبقوں کو بادشاہ کی یہ روش ناگوار گزری۔ حسن اتفاق سے ان کو امام ربانی ایسے پیر و مرشد مل گئے جنہوں نے ابن عربی کے عقیدہ وحدت الوجود کے مقابلے میں اپنا وحدت الشہود کا فکر پیش کیا اور ایک روحانی پیشوا اور اسلام کے مجدّد کی حیثیت سے مسلمانوں میں غیر معمولی جوش اور ولولہ پیدا کر دیا۔ ان کی کوششوں کے نتیجے میں جہانگیر اور شاہ جہاں کے زمانوں میں اکبری دستور میں بعض تبدیلیاں بھی کی گئیں۔ لیکن اکبر کا اساسی فکر بدستور موجود رہا۔ اورنگ زیب کی کامیابی بہت حد تک اس گروہ کی رہین منت تھی جو اکبر کے سیاسی مسلک کا سخت مخالف تھا۔ چنانچہ اس کے بادشاہ بننے سے سلطنت میں اس گروہ کو اپنے حریف راجپوتوں اور شیعوں پر پورا غلبہ حاصل ہو گیا۔ خود عالمگیر بھی بہ نفس نفیس امام ربانی کے فرزند مولانا شاہ معصوم کا مرید تھا۔ موصوف کے

مکاتیب سے معلوم ہوتا ہے کہ اورنگ زیب کی دنیاوی مہمات حتیٰ کہ جنگی اور سیاسی کارناموں میں آپ کے مشوروں کا بڑا دخل تھا۔ لازماً اس کا اثر کاروبار سلطنت پر بھی پڑا۔ چنانچہ ہندوؤں پر جزیہ لگایا گیا اور شیعوں کے زور کو توڑنے کی کوششیں کی گئیں۔

عالمگیر کی اس سیاست سے ہندو بدک اٹھے اور شیعوں میں ناراضگی پھیل گئی۔ اکبر کے عہد سے راجپوت اور شیعہ مغلیہ سلطنت کی دو بڑی طاقتیں بن گئی تھیں۔ اول الذکر فوجوں میں بڑی کثرت سے تھے اور انتظامی شعبوں میں شیعوں کا کافی دخل تھا۔ اب جو حکومت کا طرز بدلا تو سلطنت سے ان طبقوں کی پہلی سی وفاداری نہ رہی۔ اور ملک کے اندر تفرقہ اور انتشار کے جراثیم پیدا ہونے لگے۔ چنانچہ ایک طرف مرہٹوں نے سر اٹھایا۔ دوسری طرف راجپوت اُٹھ کھڑے ہوئے۔ ادھر بخارا کا مرکز کمزور ہو رہا تھا۔ ادھر افغانوں میں قومی جذبات بھڑک اٹھے تھے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جن طبقوں کے بل پر عالمگیری سیاست کا ڈول ڈالا گیا تھا۔ وہ طبقے اتنی بڑی سلطنت کا بار اٹھانے کے قابل نہ رہے۔ اور اس طرح مخالفوں کو موقع مل گیا۔ کہ وہ اورنگ زیب کی آنکھیں بند ہوتے ہی اپنے اپنے علاقوں میں خود مختار بننے کے لئے ہاتھ پاؤں ماریں۔

اورنگ زیب عالمگیر کی سلطنت جب اپنے پورے عروج پر تھی اور بظاہر معلوم ہوتا تھا کہ یہ سلطنت اسی شان و شوکت کے ساتھ ابدالآباد تک قائم رہے گی۔ اس وقت بعض مسلمان جماعتیں ایسی بھی تھیں جو عالمگیری مسلک کے خلاف تھیں۔ یہ لوگ مذہباً پکے مسلمان تھے۔ اور حکومت کا اسلامی اصولوں

کے مطابق ہونا انہیں ناگوارِ خاطر نہ تھا لیکن وہ دیکھ رہے تھے کہ جن سیاسی عناصر کی ترکیب سے حکومت کا ڈھانچہ کھڑا کیا گیا ہے۔ وہ عناصر ایک ایک کر کے مرکزی قوت سے الگ ہوتے جا رہے ہیں۔ ہم ابھی ذکر کر آئے ہیں کہ عالمگیر امام ربانی کے صاحب زادہ کا مُرید تھا۔ امام ربانی تصوف میں نقشبندی طریقہ رکھتے تھے۔ اس طریقہ میں شیعیت سے عام بیزاری پائی جاتی ہے۔ نیز نقشبندی سماع کو بھی اچھا نہیں سمجھتے۔ عالمگیر کے زمانہ کا واقعہ ہے کہ دہلی کے محتسب نے جو امام ربانی کے متبعین میں سے تھا صوفیاء کے سماع پر پابندیاں عائد کر دیں۔ طبعاً اس سے چشتی طریقہ کے صوفیوں میں برہمی پیدا ہوئی۔ چنانچہ جس طرح اکبر کی انتہا پسندی کے خلاف ردِ عمل ہُوا تھا۔ اسی طرح عالمگیری مسلک کی سخت گیری کے متعلق مسلمان اہلِ فکر کی ایک جماعت بے اطمینانی کا اظہار کرنے لگی۔

بے شک اس امر کا تو سب کو اعتراف تھا کہ بادشاہ خدا پرست اور انصاف پرور ہے۔ لیکن وہ دیکھتے تھے کہ اس کے باوجود اس کی سلطنت میں بعض خدا کے بندے محض اس بناء پر معتوب ہیں اور ان پر پورا اعتماد نہیں کیا جاتا کہ وہ ہندو اور شیعہ ہیں۔ دوسری طرف سُنی مسلمانوں کے وہ گروہ جو نقشبندی طریقہ سے پوری طرح متفق نہیں ہیں۔ حکومت کے احتساب کا نشانہ بن رہے ہیں۔ ان حالات میں ہندوستان جیسے ملک میں جہاں بھانت بھانت کے مذاہب اور مختلف قومیں ہیں کسی مرکزی حکومت کا قائم رہنا جو سب کو اپنے قبضہ میں رکھ سکے کیسے ممکن تھا۔ اہلِ فکر کی یہ جماعت سلطنت کے ان روگوں سے واقف تھی۔ وہ اکبر کے سیاسی اعمال کے حامی نہ تھے لیکن جس نہج پر اکبر نے مختلف ملتوں کو ہم نوا کرنے

کی کوشش کی تھی۔ وہ اصولاً اس سے متفق تھے۔ اسی طرح وہ عالمگیر کی اسلام پرستی کے قائل تھے۔ لیکن اسلام پرستی نے امورِ سلطنت میں جو سخت گیری کی روش اختیار کی تھی، اس کے خلاف تھے۔ شاہ ولی اللہ کے والد شاہ عبدالرحیم صاحب اور ان کے چچا شاہ ابوالرضا صاحب اس خیال کے ترجمان اور ان کے ہونہار فرزند امام ولی اللہ ان کے افکار کے مرتب کرنے والے ہیں۔

شاہ عبدالرحیم، اورنگ زیب کے ہم عصر تھے۔ وہ درباری علماء میں سے نہ تھے۔ گو ایک دفعہ فتاویٰ عالمگیری کی ترتیب کے سلسلہ میں ان کو دربارِ شاہی سے توسل حاصل ہو گیا تھا لیکن ان کے مرشد کی دعا سے یہ رشتہ دیرپا ثابت نہ ہوا۔ شاہ ولی اللہ بھی درباری سیاست سے الگ رہے۔ جس سال عالمگیر کے تخت پر سلطان محمد شاہ متمکن ہوا۔ اسی سال شاہ ولی اللہ اپنے باپ کی مسندِ تدریس پر جلوہ افروز ہوئے، یہ ۱۷۱۹ء کا واقعہ ہے۔ اس زمانے میں مسلمانوں کی مذہبی زبان عربی تھی۔ اور عام پڑھے لکھوں کی زبان فارسی تھی۔ شاہ ولی اللہ کا مشن عام مسلمانوں کے لیے تھا۔ آپ نے قرآن مجید کا عوام مسلمانوں کی زبان میں ترجمہ کرنا ضروری سمجھا۔ شاہ ولی اللہ کے جانشین ان کے بیٹے شاہ عبدالعزیز ہوئے جو ۱۷۶۳ء سے ۱۸۲۴ء تک دہلی میں درس دیتے رہے۔ ان کے زمانے میں فارسی کی جگہ اردو لے رہی تھی۔ شاہ عبدالعزیز کے بھائی شاہ عبدالقادر اور شاہ رفیع الدین نے قرآن مجید کے ترجمے اردو میں کیے اور ان کے بھتیجے شاہ اسمٰعیل نے اردو میں دینی کتابیں لکھیں۔

ابن عربی اور امام ربانی کی طرح شاہ ولی اللہ بھی ایک نئے فلسفی فکر کے

بانی ہیں۔ ابن عربی کے عقیدہ وحدۃ الوجود سے امام ربانی کو اختلاف تھا۔ اور اکبر کی سیاسی حکمتِ عملی جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا ہے ایک حد تک وحدت الوجود کے عقیدہ کا نتیجہ تھی۔ اس کے برخلاف امام ربّانی نے اپنا نیا فکر پیش کیا۔ چنانچہ اس کی بنا پر اورنگ زیب کے عہد میں جو نظامِ سلطنت بنا، وہ اکبر کے سیاسی مسلک سے بالکل جُدا تھا۔ شاہ صاحب ابن عربی کے عقیدہ وحدت الوجود کو صحیح مانتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی وہ امام ربانی کے فکر کو بھی ایک لحاظ سے ٹھیک سمجھتے رہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ دونوں بزرگوں میں اصولاً کوئی فرق نہیں۔ امام ربانی نے جس خیال کو وحدت الشہود سے تعبیر کیا ہے، وہ ابن عربی کے وحدت الوجود میں خود موجود ہے۔ امام ربّانی اور ان سے پہلے امام ابن تیمیہ کو ابن عربی سے یہ شکایت تھی کہ ان کے تصورِ توحید سے اسلام کی حقانیت پر زد پڑتی ہے۔ شاہ صاحب نے ابن عربی کے وحدت الوجود کے تصوّر کی اس طرح تشریح کی کہ اس میں اور اسلام میں کوئی بنیادی تضاد نہ رہا۔

شاہ صاحب نے "تفہیماتِ الٰہیہ" جزء اوّل[1] میں اس موضوع پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہر زمانے میں نیا ظہور ہوتا ہے اور ہر ظہور کے اپنے احکام ہوتے ہیں۔ چنانچہ جیسے جیسے زمانہ بدلتا ہے اس کے ساتھ ساتھ احکام بھی بدلتے ہیں اور نئے نئے ترجمانِ حق آتے ہیں۔ منشائے الٰہی کا پہلا ظہور معدنیات کی صورت میں ہوا۔ معدنیات کے بعد عالمِ نباتی قدرتِ حق کا محور بنی۔ نباتات سے حیوانات نے یہ منصب لیا اور پھر انسان کی شکل میں ارادہ حق کا ظہور ہوا۔ انسان اوّل یعنی حضرت آدمؑ کو پیدا کر کے اس سے خدا نے یوں

[1] ص ۱۲۲۔

خطاب کیا" تو دنیا کا ایک نمونہ ہے۔ اور اُس کی ایک اجمالی صورت ہے۔ تم عالمِ صغیر ہو جو عالمِ کبیر کی شبیہ ہے۔ آسمانوں، زمینوں اور پہاڑوں کو چھوڑ کر تمہیں امانت کا حامل بنایا گیا ہے۔ ساری دنیا تیرے لیے مسخر کی گئی ہے۔ بارش برستی ہے تو تیرے لیے۔ سبزہ اُگتا ہے تو تیری خاطر۔ اور مال مویشی تیرے آرام کے لیے پیدا کیے گئے ہیں۔ اور تمام مخلوقات میں صرف تم میرے محبوب ہو" آدم سے حق کے ترجمانوں کا سلسلہ شروع ہوا۔ تا آنکہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ دور ختم ہوتا ہے۔ یہاں سے ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اس دور کی محبوب، کامل اور مقرب شخصیت حضرت علیؓ کی تھی۔ اس کے بعد حق کی نظرِ رحمت ابنِ عربی کی طرف متوجہ ہوئی جنہوں نے علومِ توحید سے پردہ اٹھایا۔ اور وحدۃ الوجود کی حقیقت سے اہلِ ارشاد کو آگاہ کیا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس دور میں اللہ تعالیٰ نے اس رحمت کا مستحق مجھے بنایا ہے۔ میری زبان سے قومی، ملی اور انسانی حقائق کو واشگاف کیا ہے۔ جب میں اپنی قوم کے افکار اور اشغال پر گفتگو کرتا ہوں تو اس کا پورا حق ادا کرتا ہوں۔ اور پھر جب موضوعِ بحث وہ معاملات ہوتے ہیں، جو میری قوم اور ان کے خالق سے متعلق ہیں تو اُن کے بیان میں کوئی کمی نہیں رہتی۔ جب انسانیت کے اسرار اور اس کے عمومی امور پر گفتگو ہوتی ہے تو اس دریائے ناپیدا کنار کی شناوری میں میرا کوئی حریف نہیں ہوتا۔ جب شریعتوں اور نبوت کا معاملہ درپیش ہو تو اس مضمون میں میرا خاص درک ہے۔ اور میں اس پر ہر لحاظ سے حاوی ہوں۔ اسی کتاب کے صفحہ ۸۷ پر اپنے متعلق شاہ صاحب نے مزید صراحت فرمائی ہے۔ چنانچہ ارشاد

ہوتا ہے۔ مجھے مجددیت، وصایت اور قطبیتِ ارشادیہ کے انعامات سے سرفراز فرمایا گیا ہے۔ مجددیت کا حاصل یہ ہے کہ فقہ پر سنت کے اصولوں پر گفتگو ہو اور اس ضمن میں قیاس و تخمین کو بالکل الگ رکھا جائے۔ عقائد کی بحث ہو تو صرف صحابہ اور تابعین کے مسلک کو نقش راہ بنایا جائے۔ وصایت سے مراد یہ ہے کہ دین کے احکام، جن باتوں کی مذہب نے ترغیب دی ہے یا جن سے منع کیا ہے۔ انبیاؑ کے قصے اور انبیاء کرام کے دوسرے ارشادات کی حکمت بیان کی جائے۔ اور قطبیہ ارشادیہ سے مطلب یہ ہے کہ اس زمانے میں خدا تعالیٰ کی مرضی جس شکل میں ظہور چاہتی ہے اس کو پیش کیا جائے۔ مجھے امید ہے کہ اگر خدا نے چاہا تو میری کوششوں سے نئی زندگی ظہور پذیر ہوگی۔"

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اپنے دور کے خاتم اور فاتح ہیں اور انہوں نے وحدت الوجود کا جو تصور پیش کیا ہے۔ وہ خدا تعالیٰ کی ذاتِ اقدس اور اس کی کائنات کے سربستہ حقائق کو انسانی ذہن سے قریب تر لانے اور ان کے مفہوم کو واضح کرنے کی ایک کامیاب کوشش ہے۔ شاہ صاحب کے خیال میں عقیدہ وحدت الوجود کو اسلام کے منافی سمجھنا صحیح نہیں۔ اصل میں ابن عربی کے مخاطب تمام مذاہب کے لوگ تھے اور اس میں شک نہیں کہ دنیا کے سب اہلِ مذاہب کسی نہ کسی صورت میں خدا پر عقیدہ رکھتے ہیں۔ البتہ ہر مذہب کا تصور جدا جدا ہے۔ ابن عربی عقیدہ توحید کو اس انداز میں پیش کرتے ہیں کہ سامی ذہن بھی اس کو سمجھ لے۔ اور آریائی دماغ کو بھی اس کے قبول کرنے میں طبعی بُعد نہ ہو۔ اس لیے وہ اپنے فکر کی بنیاد اس وجدان اور علم پر رکھتے

ہیں جو سب انسانوں میں مشترک ہے۔ دوسرے لفظوں میں خدا کی ذات کو سمجھنے اور اس کی کائنات کی لِم معلوم کرنے کا جو طریقہ ابنِ عربی نے اختیار کیا ہے وہ کسی خاص مذہب اور ملت تک محدود نہیں وہ اتنا ہی عام ہے جتنی خود انسانیت ہے۔ اس سے نعوذ باللہ اسلام کی مخالفت نہیں بلکہ تائید ہوتی ہے۔

ہر جماعت کی دو حیثیتیں ہوتی ہیں۔ ایک حیثیت اس کی داخلی ہے۔ جماعت کے افراد کا آپس کا ربط ضبط، ان کے طور طریقے اور اُن کی انفرادی، مجلسی اور جماعتی زندگی کے قوانین۔ یہ جماعت کی داخلی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں، اس کی دوسری حیثیت خارجی ہوتی ہے۔ یعنی کل اقوام میں اس جماعت کی کیا اہمیت ہے۔ وہ دوسروں سے تعلق کیسے رکھے۔ ان کو کیا سمجھے۔ ان کے مذاہب، اخلاق اور عادات کو کس نظر سے دیکھے۔ جماعت کے استحکام اور ترقی کے لئے اس کی داخلی اور خارجی دونوں حیثیتوں کا منظّم اور متوازن ہونا ضروری ہے۔ دنیا میں اکثر قومی مُصلحین کو یہ دشواری پیش آئی ہے کہ وہ اپنی قوم کی اندرونی تنظیم میں تو بڑے کامیاب رہے لیکن جب اُن کا معاملہ دوسری قوموں سے پڑا تو اُن کے آئین و ضوابط ناقص ثابت ہوئے اور ان کا سارا بنا بنایا بگڑ گیا چنانچہ صحت مند قومی تنظیم کے لیے صالح بین الاقوامی تصور کا تعین بھی از حد ضروری ہے۔ لیکن اگر ایک اعلےٰ بین الاقوامی تصور تو موجود ہو لیکن قومی تنظیم سے اعراض برتا جائے تو اس کا نتیجہ بھی قوم کے حق میں اچھا نہیں نکلتا۔

وحدت الوجود کا تصور تمام مذاہب عالم کے متعلق چند امور کا تعین کرتا ہے یہ امور اسلام کی اصل بنیاد ہیں اور دوسرے مذاہب بھی آغاز کار میں انہی بنیادوں

پر قائم تھے۔ یہ عالمگیر مذہب کا بین الاقوامی یا خالص انسانی تصور ہے۔ اکبر کے زمانے میں اسی تصور پر ایک عملی نظام بنانے کی کوشش کی گئی لیکن خرابی یہ ہوئی کہ ایک مذہب یا قوم کی جو جماعتی حیثیت ہوتی ہے اکبر کے ارباب حل وعقد اس کی اہمیت کو نظر انداز کر گئے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اکبر کے دینِ الٰہی سے نہ مسلمانوں کو فائدہ پہنچا اور نہ ہندو اس سے مطمئن ہوئے بلکہ الٹا اس سے ذہنی۔ اخلاقی اور جماعتی انتشار بڑھا۔ اس کے بعد امام ربانی کے فکر پر مسلمانوں کو منظم کرنے کی کوشش ہوئی۔ اس میں شک نہیں کہ امام صاحب کی برکت سے مسلمانوں میں نئی زندگی پیدا ہو گئی۔ حکمران طبقوں کے اخلاق واعمال میں جو بے عنوانیاں پیدا ہو گئی تھیں ان کا سدّباب ہو گیا۔ اور ہندوستان کو عالمگیر ایسا نیک طینت درویش مزاج صالح اور مستعد بادشاہ ملا۔ لیکن اس گروہ کا دائرۂ فکر صرف مسلمانوں تک محدود تھا۔ اور مسلمانوں میں بھی صرف سنیوں تک۔ چنانچہ ہوا یہ کہ نہ یہ ہندو راجپوتوں کو ساتھ رکھ سکے۔ اور نہ شیعہ مسلمانوں کو اپنا رفیق بنا سکے۔

اس کے برعکس شاہ ولی اللہ صاحب ایک طرف ابن عربی کے عقیدہ وحدت الوجود کو صحیح مانتے ہیں۔ اور دوسری طرف امام ربانی کی کوششوں کو سراہتے ہیں۔ عملاً اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ ان دونوں کے افکار میں توافق پیدا کر کے اکبر کے مسلک اور اورنگ زیب کے طریقۂ کار کو ہم آہنگ بنانے کے خواہاں تھے اور ان دونوں میں جو تضاد پیدا ہو گیا تھا، اس کو رفع کرنے کے حق میں تھے۔ ان کے نزدیک اکبر کا کام سب مذاہب اور ساری قوموں کو باہمی منافرت اور عداوت کے بجائے دوستی اور آشتی کے رشتہ میں پرونا تھا۔ چنانچہ اس کا یہ اقدام عین صواب

تھا۔ کیونکہ مختلف مذاہب اور دوسری ملتوں کے متعلق اس قسم کا جامع انسانیت تصور رکھے بغیر کوئی بین الاقوامی اور وسعت پذیر نظام وجود میں نہیں آسکتا۔ اور اکبر کو اس میں ابن عربی کے وحدت الوجود کے فکر سے مدد ملی۔ چنانچہ یہ تصور انسانیت کی بقا اور اس کی ترقی کے لیے بے حد مفید ہے۔ اورنگ زیب کے پیش نظر یہ تھا کہ وہ مسلمانوں کو بحیثیت ایک جماعت کے منظم کرے۔ اور اکبر کے بین الملّی یا انسانی تصورِ حیات سے جماعتی زندگی میں غلطی سے جو بے عنوانیاں پیدا ہو گئی تھیں اُن سے قومی زندگی کو پاک کرے۔ اس کام میں امام ربانی کے فیوض نے اس کی رہنمائی کی۔ اب جہاں تک زندگی کی اصل ضرورتوں کا تعلق ہے، قومی اور بین الاقوامی مصلحتوں میں کوئی تعارض نہیں ہونا چاہیئے۔ الغرض وحدت الوجود کا تصور کل انسانیت کو ایک فکری وحدت میں جمع کرتا ہے۔ اور امام ربانی نے جن امور پر زور ڈالا تھا، ان سے ملّی زندگی کو استحکام ملتا ہے۔ چنانچہ ہمیں ایسے نظام کی ضرورت ہے جو فکری اعتبار سے اتنا وسیع اور ہمہ گیر ہو کہ ساری انسانیت کو اپنے اندر لے لے لیکن عملاً اس سے ملت کے نظم اور "ڈسپلن" میں بھی فرق نہ آسکے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی تصانیف میں زندگی کی ان دوگانہ حیثیتوں کو بڑی وضاحت سے پیش فرمایا ہے۔ کہ نوعِ انسانی کے کیا خواص ہیں! انسانیت کے بحیثیت مجموعی کیا تقاضے ہیں۔ انسان اپنی زندگی کو کس طرح منظم کرتے ہیں ان کے ایک دوسرے کے ساتھ کس طرح تعلقات پیدا ہوتے ہیں! اور حالات کے ساتھ ساتھ ان میں کیا کیا تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ مختصر الفاظ میں انسانیت کیا ہے

اس کے جسم کے مطالبے کیا ہیں۔ اس کا دماغ کیا سوچتا ہے۔ اس کی رُوح کیا چاہتی ہے۔ کائنات سے اُسے کیا نسبت ہے۔ اور اس کائنات کے خالق اور اس کے درمیان کیا علاقہ ہے۔ البدور البازغہ، الخیر الکثیر، الطاف القدس، السطعات اور تفہیمات میں ان مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ کتابیں شاہ صاحب کی حکمت کی اساس ہیں۔ شاہ صاحب کی یہ حکمت عمومی چیز ہے۔ یہ کسی خاص شریعت اور ملت کی حدود میں مقید نہیں، ایک ہندو بھی اس سے استفادہ کر سکتا ہے۔ اور ایک مسلمان بھی اس کو شمع ہدایت بنا سکتا ہے۔ اور تو اور وہ شخص جو کسی مذہب کا پیرو نہ ہو، اس کے لیے بھی یہ حکمت جاذب توجہ ہو سکتی ہے۔ یہ حکمت خالص انسانی ہے۔ اور انسانیت عمومی کے سوا کسی اور قید کو قبول نہیں کرتی۔

اپنی سب سے مشہور اور معرکۃ الآرا تصنیف حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ صاحب نے اسلامی شریعت کو اس انسانی حکمت کے اصولوں کے ساتھ مطابقت دینے کی کوشش کی ہے۔ اس سے ان کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ انسانیت کے عمومی تصور اور اس کی اس عملی شکل یعنی شریعتِ اسلامی میں کوئی تضاد نہیں۔ ایک تصور ہے اور ایک اس کا عملی نمونہ۔ مولانا عبید اللہ سندھی کے الفاظ میں "انسانیت کے اوصاف کیا ہیں؟ اس کا جواب ایک ماہر حکمت کے نزدیک یہ ہوگا، کہ تمام اقوام اور اصناف میں استقراء تام کے بعد جس قدر اوصاف مشترک پائے جاتے ہیں، وہ انسانیت کا مصداق ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ پڑھ کر دیکھئے، وہ ہر بات میں کسی عمل، کسی خلق، کسی عقیدہ کی خوبی فقط اس طریقہ سے ثابت کریں گے کہ وہ انسانیت کے عام افراد یعنی مشرق و مغرب میں اور عرب و

عجم میں پایا جاتا ہے۔ یہ ایسا نفیس جوہر حکمت ہے، جس سے عام مصنفین کی کتب خالی ہیں"۔ اسی طرح قرآن کو سمجھانے کے لیے شاہ صاحب نے فارسی میں اس کا ترجمہ کیا۔ فوز الکبیر کے ذریعہ تفسیری مباحث کی وضاحت کی۔ ازالۃ الخفاء میں اسلام کے دورِ اوّل کی تاریخ کا فلسفہ اور اصولِ سیاست مدوّن کیئے۔ یہ کائنات ذاتِ اقدس کی تجلیات سے کس طرح مُستنیر ہوتی ہے۔ السطعات میں اس کا بیان ہے انسان کے ادراک اور احساس کے ذرائع کو الطاف القدس میں پیش کیا گیا ہے۔ اور اس کے بعد مسلمانوں نے ان معاملات میں کیا مسلک اختیار کیا۔ ہمعات، انتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ اور قولِ جمیل وغیرہ میں ان امور پر بحث کی گئی ہے۔ قصّہ کوتاہ اس طرح انسانی زندگی کے عمومی پہلو اور اسلام کی علمی اور عملی تعبیروں کو ہم آہنگ اور موافق ثابت کیا گیا ہے۔ حکمت اور شریعت کی یہ تفریق اور پھر ان میں اس طرح مطابقت کرنا شاہ صاحب کے فکر کا اصل اصول ہے۔ انہوں نے جیسا کہ ہم پہلے کہیں لکھ آئے ہیں۔ سب سے پہلے مسلمانوں کے مختلف فرقوں اور متعارض افکار میں توافق پیدا کیا۔ اور سب کو کتاب و سنت کے اصل مرکز کے نیچے جمع کر دیا۔ پھر اسلام، عیسائیت اور یہودیت کو حنیفیت کی فروع بتایا۔ اور ایک جامع انسانیت تصوّر کے ماتحت حنیفی اور غیر حنیفی، یعنی صابئی دینوں کو یکجا کیا۔ چنانچہ اس طرح آپ نے کُل انسانوں اور ان کے تمام مذاہب اور افکار کو ایک اصل سے نکلتے دیکھا۔ اور اپنی حکیمانہ تصانیف کے ذریعہ اہلِ وطن کو اس حقیقت سے آگاہ بھی کیا۔ مولانا کے ارشاد کے مطابق "شاہ صاحب کی اس حکمت کو پڑھ لینے کے بعد ہمارا اطمینان ہوا۔ ہم انسانی زندگی کو وحدتِ غیر منقسمہ مانتے ہیں (نیز) دنیاوی

زندگی اور اُخروی زندگی دو متباین چیزیں نہیں ہیں۔ بلکہ ایک ہی سیر (راہ) کے مختلف منازل ہیں۔"

اگر حالات سازگار ہوتے اور اورنگ زیب کے بعد ہندوستان کی اسلامی سلطنت کا شیرازہ آناً فاناً اس طرح نہ بکھرتا تو جس طرح شیخ اکبر ابن عربی کے فکر نے اکبر جیسا شہنشاہ پیدا کیا۔ اور امام ربانی کی دعوت عالمگیری نظام کو بر سر کار لائی۔ اسی طرح ولی اللہی فکر اکبر اور اورنگ زیب کے ہندوستان کو اور آگے لے جاتا۔ صدیوں کے بعد اس بدنصیب ملک کو جو سیاسی وحدت نصیب ہوئی۔ وہ یوں پارہ پارہ نہ ہوتی۔ اور ایشیا کے ملکوں میں ہندوستان کو جو سیاسی اہمیت حاصل ہو گئی تھی، وہ اس طرح رائگاں نہ جاتی۔ بے شک ولی اللہی فکر میں اتنی جان تھی کہ وہ اس ملک کے قومی گروہوں کو جو ملک کے ہر حصہ میں خود مختاری کے لیے جدوجہد کر رہے تھے۔ ایک متحدہ اور آزاد ہندوستان کی مرکزیت سے ٹوٹنے نہ دیتا۔ لیکن مغلیہ سلطنت بالکل زوال کے کنارے پر پہنچ چکی تھی۔ اور اس میں اتنا دم نہ تھا کہ وہ مرہٹوں، جاٹوں، سکھوں، نوابانِ اودھ اور روہیلوں کو قابو میں رکھ سکتی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہماری تاریخ کا قدم ترقی کی طرف اٹھنے کے بجائے تنزل کی طرف بڑھا۔ مسلمان بادشاہوں کی چھ سو سال کی تمام جدوجہد کا حاصل جو کُل ہندوستان کو ایک سیاسی وحدت بنانے کی شکل میں ظاہر ہوا تھا اس افراتفری کی نذر ہو گیا۔ اور ملک میں طوائف الملوکی پھیل گئی۔ ولی اللہی فکر دراصل ہندوستانی مسلمانوں کی اس کوشش کا ترجمان تھا کہ ہندوستان کی مرکزیت جس طرح بھی ہو سکے قائم رہے۔ اور اکبر اور اورنگ زیب کے نظامِ کار سے کوئی بہتر نظام وجود

میں آجائے۔

ولی اللٰہی فکر کے صالح اور مفید ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ لیکن کسی فکر کی کامیابی اور ناکامی کا انحصار ماحول اور اس فکر کو بروئے کار لانے والوں پر ہوتا ہے۔ بدقسمتی سے اس فکر کے ظہور کے وقت ایک طرف تو مسلمانوں کے حکمران طبقے اتنے گر چکے تھے اور اندرون ملک میں اس زور کی شورشیں برپا تھیں، دوسری طرف سات سمندر پار سے ایک نئی طاقت نے نئے آلات وافکار کے ساتھ ہندوستان پہ یورش کردی۔ جس کے سامنے کسی ملکی تحریک کو پھلنے پھولنے کا موقع نہ مل سکا اور ہندوستان اپنے پاؤں پر چلنے کے بجائے انگریزوں کے پیچھے چلنے پر مجبور ہوگیا۔

اس سے کہیں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ شاہ صاحب اکبر اعظم کے سامراج کو دوبارہ زندہ کرنے کی فکر میں تھے۔ اس سامراج کو تو انہوں نے اپنی آنکھوں سے دم توڑتے دیکھا تھا۔ سادات بارہ کا تسلط، فرخ سیر کا ان کے ہاتھوں بصد بیکسی قید میں مرنا۔ پھر تورانی امراء کے ہاتھوں سادات بارہ کا زوال، مرہٹوں کی بغاوت اور ان کا عروج نادر شاہ کی یلغار اور دہلی میں قتل عام، احمد شاہ ابدالی اور معرکۂ پانی پت۔ سیاست ہند میں روہیلوں کا غلبہ، سکھوں کا زور، ایرانی اور تورانی امراء کی رقیبانہ چپقلش، ہندوستان پر یورپین اقوام کی للچائی ہوئی نگاہیں، پھر انگریزوں کا بنگال و بہار میں عمل دخل۔ یہ سب لرزہ خیز واقعات شاہ صاحب کے سامنے گزرے۔ شاہ صاحب نے خوب سمجھ لیا تھا کہ شہنشاہیت کا دور ختم ہوچکا ہے۔ اب اگر کوئی حکومت بنے گی تو اس کی اساس کوئی اور ہوگی۔

شاہ ولی اللہ صاحب خود فرماتے ہیں کہ سلطنت کا شیرازہ بکھر چکا ہے

قیصرو کسریٰ کی سی خرابیاں مغلوں کی سلطنت میں پیدا ہو گئی ہیں۔ اس لیے مصلحت خداوندی یہ ہے کہ اس نظام کو سرے سے توڑ دیا جائے۔ چنانچہ شاہ صاحب کے پیش نظر مغلوں کی گرتی ہوئی شاہی عمارت کو تھامنا نہ تھا۔ وہ عمارت تو اب گرنے کے قریب آچکی تھی۔ وہ بادشاہی نظام کو فرسودہ اور بیکار ہوتے دیکھ چکے تھے وہ محسوس کر رہے تھے کہ سلطنت تو اب ہاتھ سے جا رہی ہے۔ اور اس کے ساتھ بادشاہ، امرا اور وزیر بھی جائیں گے۔ اب اگر عوام مسلمانوں کو ہندوستان میں رہنا ہے۔ اور جن اعلیٰ افکار اور بلند مقاصد کو اچھے مسلمان فرماں روا اور خدا پرست صوفی ہندوستان میں قائم کیے ہوئے تھے، انہیں اگر برابر جاری رکھنا ہے تو اس کے لیے کسی اور اساس کی ضرورت ہے۔ جس پر ہندوستان کی نئی سوسائٹی کی بنیاد رکھی جائے۔

واقعہ یہ ہے کہ اس دور میں ہندوستان میں اسلامی اجتماع بہت حد تک بخارا کی سوسائٹی کے افکار کا پرتو تھا۔ بخاری فقہ، بخاری علم کلام اور بخاری علمائے کے علوم ہمارے حکمرانوں کی ذہنیت میں رچے ہوئے تھے۔ یہاں کی سیاسی روایات بھی اس دیار کی یاد کو تازہ کرتی تھیں۔ شاہ صاحب نے بخارا کی اس فکری زندگی کا تتبع نہیں کیا۔ بلکہ وہ خلافت راشدہ کے دور کو اپنے لیے نمونہ بناتے ہیں۔ وہ بادشاہوں کے اسلام کو زندہ کرنے میں کوشاں نظر نہیں آتے، بلکہ وہ اس اسلام کا تعارف کراتے ہیں، جو تاریخ میں ایک انقلابی حیثیت رکھتا ہے۔ جس نے عہد اول میں مکہ کے زراندوزوں اور جاہ پرست سرداروں کا زور توڑا۔ مذہب کے توہمات کے بتوں کو پاش پاش کیا۔ غریبوں کو اٹھا کر امیروں اور زبردستوں سے لڑایا۔ مذہب

کی اجارہ داری کو ختم کیا۔ قیصر اور کسریٰ کے نظام کو جس کے تلے انسانیت دبی جا رہی تھی فنا کر دیا۔ اور تاریخ میں ایک ایسے دور کی بنا ڈالی جس میں جسم و دماغ کی آزادی، اخوت اور معاشی مساوات بنیادی اصول تھے۔ چنانچہ شاہ صاحب جہاں ایک طرف مسلمانوں کو اسلام کے ان اصولوں پر اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو منظم کرنے کی دعوت دیتے ہیں تو دوسری طرف عام انسانیت کے متعلق بھی ایسے قواعد متعین فرماتے ہیں جن کی وسعت اور افادیت ہر قوم کے لیے شمع ہدایت بن سکتی ہے۔

ولی اللّٰہی سیاسی تحریک

حضرت شاہ ولی اللہ ایک زبردست حکیم اور مفکّر تھے۔ گو بظاہر ان کی دعوت اپنی قوم کے لیے تھی۔ لیکن حقیقت میں وہ تمام انسانیت کو اپنا مخاطب بناتے ہیں۔ اُن کی کتابیں اگر زیادہ غور سے پڑھی جائیں تو یہ محسوس ہوگا کہ وہ اپنی قوم کے ہر فرد کو انسانیت عامہ کی تعلیم دے رہے ہیں۔ جس زمانے میں وہ دہلی میں پیدا ہوئے، اس وقت دہلی ایک بین الاقوامی سیاسی اور علمی مرکز کی حیثیت رکھتی تھی۔ اسی کا اثر ہے کہ شاہ صاحب کے افکار اور ان کی تعلیمات میں اتنی ہمہ گیریت اور وسعت ہے اور ان کا رُوئے سخن ایک مخصوص گروہ یا جماعت تک محدود نہیں بلکہ وہ کل بنی نوعِ انسان کو اپنے دائرۂ فکر میں سمیٹ لیتے ہیں۔ دہلی کے اس بین الاقوامی سیاسی اور علمی مرکز کی قیادت اس وقت مسلمانوں کے ہاتھ میں تھی۔ اس لیئے عملاً وہی شاہ صاحب کے پیغام کے حامل ہو سکتے تھے۔ لیکن شاہ صاحب کی تعلیمات کے اصول عام انسانیت کے اصول تھے۔ ان کا زور مذہب کی ظاہری

رسوم پر نہیں۔ بلکہ مذہب کی حقیقی روح پر تھا۔ قانون کی ظاہری شکل پر نہیں بلکہ قانون کی جان یعنی عدل و انصاف پر تھا۔ ممکن ہے مرہٹوں، جاٹوں، سکھوں اور اس عہد کی دوسری چھوٹی چھوٹی تحریکیں اپنے اپنے محدود دائرہ میں ٹھیک ہوں لیکن ان میں سے کسی تحریک میں بھی اتنی وسعت اور ہمہ گیری نہ تھی۔ اور ان میں سے کوئی بھی تحریک انسانیتِ عامہ کی اتنی ترجمان نہ تھی، جتنی کہ شاہ ولی اللہ کی یہ تحریک ہے۔

ولی اللّہی فکر اس وقت صرف اسلامی سماج ہی میں بار آور ہو سکتا تھا لیکن وقت یہ تھی کہ اس زمانے میں مرہٹے اسلامی سماج کو ختم کرنے کے درپے تھے۔ چنانچہ ضرورت تھی کہ مرہٹوں کے زور کو توڑا جائے، شاہ صاحب کی برکت اور اشتراک سے پانی پت میں احمد شاہ ابدالی نے مرہٹوں کو زک دی۔ اور شمالی ہند کی فضا مسلمانوں کے لیے قدرے صاف ہو گئی۔

شاہ صاحب نے ۱۷۶۳ء میں انتقال فرمایا۔ ان کے بعد ان کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز جانشین ہوئے۔ آپ نے اپنے والد کی تعلیمات کے بلند افکار کو مروجہ علوم کے ضمن میں خاص و عام میں نشر فرمایا۔ اس طرح ولی اللّہی فکر سے قوم کے متوسط طبقے بھی آشنا ہو گئے۔ شاہ عبدالعزیز کا معمول یہ تھا کہ درس کے مخصوص حلقہ کے علاوہ عوام مسلمانوں کے لیے ہفتہ میں دو دن وعظ کرتے۔ ان کی تعلیم و ارشاد کا یہ سلسلہ تقریباً ۶۰ برس تک جاری رہا۔ اس طویل مدت میں خاص دہلی میں ہزارہا اشخاص ان سے فیض یاب ہوئے۔ نیز ان کے تربیت یافتہ افراد ہندوستان کے طول و عرض میں پھیل گئے۔ شاہ عبدالعزیز نے اپنی جماعت کی باقاعدہ تنظیم بھی کی۔ چنانچہ آپ نے اپنے خاص تربیت یافتوں کی ایک جمعیت مرکزیہ بنائی۔

حسن اتفاق سے اس جمعیت کو سید احمد شہید جیسی صاحب عزم اور با اثر شخصیت مل گئی۔ شاہ عبدالعزیز نے سید صاحب کی ذہنی، روحانی اور جنگی تربیت کی طرف خاص توجہ فرمائی۔

شاہ ولی اللہ کو اپنے عہد میں مرہٹوں سے عہدہ برآ ہونا پڑا تھا۔ اور اس میں کابل کی طاقت نے بڑا کام دیا تھا۔ شاہ عبدالعزیز کے زمانے میں سکھ پنجاب پر غالب ہو چکے تھے اور اس طرح انھوں نے دہلی اور کابل کا راستہ مسدود کر دیا تھا۔ چنانچہ اب اس کا کوئی امکان نہ رہا کہ دہلی کی اسلامی طاقت کو درۂ خیبر کی راہ سے کوئی مدد مل سکتی۔ عام طور پر اس وقت تک یہ ہوتا چلا آیا تھا کہ جب کبھی ہندوستان کی اسلامی طاقت کو زوال آتا، شمال سے مسلمانوں کی تازہ دم جماعتیں ان کی مدد کو آ پہنچتیں۔ اور ان کی وجہ سے اسلامی طاقت کو سنبھالا مل جاتا۔ شاہ عبدالعزیز نے اپنی زندگی میں سید احمد شہید کی قیادت میں ایک ایسی جماعت بنائی۔ جو وقت آنے پر مسلمانوں کی جنگی سرگرمیوں کو چلا سکے۔ اس جماعت کے امیر سید احمد شہید تھے اور مولانا عبدالحی (شاہ عبدالعزیز کے داماد) اور شاہ اسمٰعیل شہید (شاہ عبدالعزیز کے برادر زادہ) اس کے مشیر کار خصوصی تھے۔ شاہ عبدالعزیز نے اس جماعت کو پہلی دفعہ ۱۲۳۱ھ میں بیعت طریقت اور دوسری دفعہ ۱۲۳۶ھ میں بیعت جہاد لینے کے لئے دورہ پر بھیجا۔ اس کے بعد سارے قافلہ کو حج پر جانے کا حکم دیا۔

جب یہ قافلہ حج سے واپس آیا تو شاہ عبدالعزیز فوت ہو چکے تھے۔ اور مولانا محمد اسحاق ان کی جگہ ان کے جانشین مقرر ہو گئے تھے۔ اس کے چند سال

بعد سید احمد شہید، مولانا عبدالحی اور شاہ اسمٰعیل اپنی جماعت سمیت سرحد پہنچ گئے اور افغانی قبائل کی مدد سے انہوں نے سکھوں سے لڑائیاں شروع کر دیں۔ دہلی کے مرکز میں شاہ اسحاق رہے۔ ان کے ذریعہ مجاہدین کو روپیہ اور لشکر پہنچتا تھا۔ بدقسمتی سے جہاد کی یہ تحریک ناکام رہی۔ مولانا عبدالحی پہلے ہی انتقال فرما چکے تھے۔ سید احمد شہید اور شاہ اسمٰعیل بالاکوٹ کے مقام پر سکھوں سے لڑتے ہوئے ۱۸۳۱ء میں شہید ہو گئے۔

اس میں شک نہیں کہ اس حادثہ فاجعہ سے ولی اللٰہی تحریک کو بڑا صدمہ پہنچا۔ سید احمد شہید اور شاہ اسمٰعیل کی شہادت اور مجاہدین کی ناکامی کا واقعہ کچھ کم المناک نہ تھا لیکن اس سلسلہ میں سب سے بڑی مصیبت یہ آ پڑی کہ سرحد اور ہندوستان کے عوام مسلمانوں کو اس تحریک سے بدظن کرنے کی بڑے زور سے کوششیں شروع ہو گئیں۔ انہیں وہابی مشہور کیا گیا۔ اور وہابیت ہزار گمراہیوں اور برائیوں کا مرقع قرار دی گئی۔ دراصل اس سے مخالفوں کا مقصد یہ تھا کہ ولی اللٰہی تحریک کو جو عوام مسلمانوں کی تحریک تھی۔ اور شاہ عبدالعزیزؒ کی علمی کوششوں اور سید احمد شہید اور شاہ اسمٰعیل کے دوروں کی وجہ سے جو انہوں نے اطرافِ ملک میں کیئے تھے، ہر دیار کے مسلمانوں کو اس تحریک سے ہمدردی پیدا ہو گئی تھی اور کچھ بعید نہ تھا کہ ولی اللٰہی تحریک عوام مسلمانوں میں نئی زندگی پیدا کرنے کا باعث بن جاتی۔ عوام مسلمانوں میں بدنام کر دیا جائے اور عجیب بات یہ ہے کہ بداندیشوں کی یہ کوششیں بہت حد تک کامیاب ہو گئیں۔

مولانا عبیداللہ سندھی نے اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے ایک دفعہ فرمایا

کہ شاہ ولی اللہ صاحب ایک حکیم و فلسفی تھے۔ عارف و صوفی تھے۔ محدّث تھے مجتہد تھے۔ ایک سیاسی مفکّر تھے۔ ان کے حدیث کے کمال کو بعض شاگردوں نے اپنے لیے خاص کر لیا۔ لیکن یہ لوگ فقہ حنفی کے خلاف نہ تھے۔ اتفاق سے جب مجاہدین کی جماعت سرحد پہنچی تو ان کے ساتھ بعض ایسے افراد شریک ہو گئے جو فقہ حنفی کے قائل نہ تھے۔ ان کی وجہ سے مجاہدین کی جماعت میں حنفی فقہ سے بُعد کا رُجحان پیدا ہو گیا۔ اس طرح سے مخالفوں کو موقع ہاتھ آ گیا کہ وہ مجاہدین کے خلاف عوام مسلمانوں کو ابھار سکیں۔ آخر کار یہ ہوا کہ ولی اللّٰہی تحریک جو خالص ہندوستانی مسلمانوں کی تحریک تھی۔ اور اسی مناسبت سے اس کے اصولوں میں بُنیادی طور پر حنفی فقہ کی پابندی لازمی تھی، کیونکہ صدہا سال سے ہندوستان کے مسلمانوں میں حنفی فقہ کا رواج تھا۔ اور یہی مسلک اُن کے مزاج میں راسخ ہو چکا تھا۔ نجد اور یمن کی "وہابی" تحریک کے اثر میں آ گئی۔ آگے چل کر یہ تحریک اہل حدیث کے نام سے ہندوستان میں رُوشناس ہوئی۔ اور یہ طبعی بات تھی کہ عوام مسلمانوں کو اس تحریک سے پہلے کی سی ہمدردی نہ ہوتی۔

مجاہدین کی ناکامی کے بعد ولی اللّٰہی جماعت میں عام مایوسی کی سی حالت پیدا ہو گئی تھی۔ ایک گروہ نے جو سید احمد شہید کے متعلق یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ وہ امام اور مہدی ہیں۔ اور ان کے ہاتھوں لابدی طور پر غلبۂ اسلام ہو کر رہے گا۔ یہ باور کر لیا کہ وہ بالاکوٹ کے معرکہ میں شہید نہیں ہوئے بلکہ وہ بدستور زندہ ہیں۔ چنانچہ اس طرح یہ لوگ ایک موہوم اُمید پر اپنے دل کو ڈھارس دینے میں وقتی طور پر کامیاب ہو گئے۔ دوسرے گروہ نے جو ولی اللّٰہی تحریک کے دہلوی مرکز سے وابستہ تھا اور

مولانا محمد اسحاق کی قیادت کرمانا تھا۔اپنے لیے ایک نئی شاہراہِ عمل سوچی۔اس کو سمجھنے کے لیے اُس وقت کے اسلامی ہند کی حالت کو مدنظر رکھنا ضروری ہے۔

اس وقت ہندوستان کا اسلامی مرکز بالکل کمزور ہوچکا تھا۔افغانی قبائل کی مدد سے ہندوستانی مسلمانوں کے مصائب کو دُور کرنے کی جو کوشش کی گئی تھی اُس کے انجام کا پہلے ذکر کر دیا گیا ہے۔بنگال اور میسور کی اسلامی حکومتیں کبھی کی مٹ چکی تھیں پہلے اپنا زور دکھا چکے تھے۔اودھ کی نوابی بھی ناپید ہوچکی تھی۔لے دے کے ایک حیدر آباد تھا اور وہ بالکل بے دست و پا تھا۔دہلی میں مغل سلطان شہنشاہِ ہند کے نام سے یاد کیا جاتا تھا لیکن اس کی حکومت دہلی کے لال قلعہ کی چار دیواری تک محدود تھی۔اور اس گھریلو حکومت کو چلانے کے لیے بھی اسے انگریزوں کے وظیفہ کی طرف دیکھنا پڑتا تھا۔کابل سے بھی کسی امداد کی توقع نہ رہی تھی۔پٹھان آپس میں لڑ لڑ کر اتنے بے بس ہو چکے تھے کہ ان کے لیے سکھوں کو دریائے سندھ سے ادھر روکنا مشکل ہو گیا تھا۔اور سید احمد شہید کے باقی ماندہ مجاہدین ایسی بحثوں میں الجھ گئے تھے جن سے ملت کا انتشار اور بڑھ رہا تھا۔الغرض ہندوستانی مسلمانوں کے لیے امید کے سب دروازے بند ہو چکے تھے۔باہر سے کسی امداد کا امکان نہ تھا۔اور خود اپنے بل بوتے پر جو کچھ ہو سکتا تھا، وہ انہوں نے کر کے دیکھ لیا تھا، ہاں ایک کونہ اور تھا جس سے شاہ محمد اسحاق کو امید کی شعاع نکلتی نظر آئی۔اور آخر کار وہ اس روشنی کی طرف چل دیے

واقعۂ بالاکوٹ کے بعد گیارہ سال تک شاہ محمد اسحاق دہلی میں مقیم رہے۔

۱۸۴۱ء میں آپ نے اپنے بھائی محمد یعقوب اور دوسرے متبعین اور متوسلین سمیت

ہندوستان سے ہجرت فرمائی اور حرم محترم میں آباد ہو گئے۔ یہاں انہوں نے ترکی سلطنت سے اتصال پیدا کیا۔ ترکی سلطنت سے ہندوستانی اسلامی تحریک کا یہ تعلق بالکل نئی بات تھی۔ گو اس سے پہلے صدیوں سے حجاز کے ساتھ مسلمانان ہند کے تعلقات قائم تھے۔ لیکن یہ تعلقات محض حج کے مراسم تک محدود تھے۔ شاہ اسحاق نے دہلی کے مرکز کو غیر مامون پا کر اور دوسرے تمام گوشوں سے ناامید ہو کر مکہ معظمہ میں ولی اللہی تحریک کے لیے پناہ کی جگہ ڈھونڈی۔ کیونکہ اول تو یہاں کسی غیر مسلم حکومت کا اثر نہیں تھا۔ دوئم ہندوستانی مسلمان آسانی سے یہاں آ جا سکتے تھے۔ پھر مکہ معظمہ میں رہتے ہوئے ترکی سلطنت سے ربط ضبط قائم کیا جا سکتا تھا۔ اور اس کی وجہ سے ولی اللہی تحریک پر وہابیت اور حنفی مذہب کے خلاف ہونے کے جو الزامات لگائے جاتے تھے، وہ ناکام رہیں گے کیونکہ خود ترکی سلطنت کا مذہب حنفی تھا۔

یہ ابتدا ہے اسلامی ہند کی ولی اللہی تحریک اور دولت عثمانیہ کے تعلقات کی۔ شاہ محمد اسحاق اپنے بعد شاہ عبدالغنی اور شاہ احمد سعید کو دہلی میں اپنا نمائندہ مقرر کر گئے تھے۔ ۱۸۵۷ء میں غدر کا حادثہ ہوا تو ان دونوں نے اس میں شرکت کی اور شکست کے بعد یہ بھی مدینہ منورہ چلے گئے۔ حاجی امداد اللہ، مولانا محمد قاسم مولانا رشید احمد گنگوہی اور مولانا محمد یعقوب، یہ سب بزرگ بھی اس ہنگامہ میں شریک ہوئے۔ حاجی صاحب تو نقل وطن کر کے حجاز چلے گئے اور مستقل طور پر انہوں نے مکہ معظمہ میں سکونت اختیار کر لی۔

ہنگامۂ غدر کے فرو ہونے کے بعد ولی اللہی تحریک کے ارباب حل و عقد

حجاز میں جمع ہوئے اور یہ تجویز کی گئی کہ ہندوستان میں از سرِ نو شاہ عبدالعزیز کے نمونے کا کوئی مدرسہ قائم کیا جائے۔ جو ولی اللّٰہی تحریک کا مرکز بن سکے۔ چنانچہ سقوط دہلی کے نو برس بعد ۱۸۶۶ء میں دہلی کے قرب میں دیوبند کے مقام پر مدرسہ کی بنا رکھی گئی۔ اس مدرسہ کا بنیادی خیال حاجی امداد اللہ نے مکہ معظمہ میں سوچا تھا۔ اور مولانا محمد قاسم سات سال مسلسل اس کوشش میں رہے کہ اپنے استاد اور مرشد کے خیال کو عمل میں لائیں۔ مدرسہ دیوبند کا نصابِ تعلیم، نظامِ عمل اور اساسی قواعد مولانا محمد قاسم نے مرتب کئے اور اس طرح انہوں نے شاہ عبدالعزیز کے مدرسہ اور ولی اللّٰہی تحریک کے مقاصد کو دیوبندی نظام میں محفوظ کر دیا۔

"دیوبندی نظام کی تشریح کرتے ہوئے مولانا علیہ اللہ لکھتے ہیں۔ جس دیوبندی جماعت کا تعارف ہم کرانا چاہتے ہیں۔ وہ اس دہلوی جماعت کا دوسرا نام ہے۔ جو مولانا محمد اسحاق کی ہجرت کے بعد ان کے متبعین نے ان کی مالی اعانت اور ان کے افکار کی اشاعت کے لیے بنائی تھی۔ اس جماعت کی صدارت سب سے پہلے استاذ اساتذہ الہند مولانا مملوک علی صدر مدرس دہلی کالج کے لیے مخصوص رہی۔ ان کے بعد مولانا اسحاق نے مولانا امداد اللہ کو اس کام کے لیے مقرر کیا۔ اس جماعت کی مرکزی قوت (غدر کے بعد) دو حصوں میں تقسیم ہو گئی۔ اور دہلی کے عوض دیوبند اور علی گڑھ دو مرکز بن گئے۔ مولانا محمد قاسم دہلی کالج کے عربی حصّہ کو دیوبند لے گئے۔ اور سر سید احمد خاں نے دہلی کالج کے انگریزی حصّہ کو علی گڑھ پہنچا دیا۔ سر سید اور مولانا محمد قاسم دونوں مولانا مملوک علی کے شاگرد تھے (کالج پارٹی انگریزی حکومت کے ساتھ پورے اشتراک کے بغیر اپنا کام شروع

ہی نہیں کر سکتی تھی۔ اس لیے اس نے برٹش گورنمنٹ کی وفاداری کو اپنی سیاسی مصلحت کا جزو بنا لیا۔ مگر دیوبندی جماعت نے جو مولانا اسحاق کے زمانہ سے دولتِ عثمانیہ کو اپنا سیاسی رہنما مان چکی تھی، اضطراری حالت کے سوا حکومت سے کامل غیر جانب داری کو اپنا مسلک بنایا۔ لیکن یہ غیر جانب داری بھی اس وقت قطعاً ختم سمجھی جائے گی، جب دولتِ عثمانیہ اور دولتِ برطانیہ میں لڑائی ٹھن جائے۔

حسنِ اتفاق سے دیوبندی نظام کو بڑا فروغ نصیب ہوا۔ اور ہزاروں کی تعداد میں مدرسۂ دیوبند کے فارغ التحصیل علماء اطرافِ ہند میں پھیل گئے۔ اس کے علاوہ افغانستان، ترکستان اور حجاز وغیرہ تک دیوبندی سلسلہ کا فیض جا پہنچا۔ مدرسۂ دیوبند کی تاریخ کا پہلا دور جو مولانا رشید احمد گنگوہی کی وفات مطابق ۱۹۰۵ء پر ختم ہوتا ہے، صرف علمی تحریک کی توسیع اور مرکزی فکر کی حفاظت کے لیے مخصوص رہا۔ ان کے بعد مولانا شیخ الہند محمود حسن نے دیوبندی علماء کو ایک اجتماعی طاقت کی حیثیت سے منظم کرنا شروع کیا۔ اور اس ضمن میں آپ نے کالج پارٹی کے انقلابی عنصر کو بھی اپنے ساتھ ملایا۔ مولانا شیخ الہند نے ایک طرف عربی پڑھے ہوئے دیوبندی علماء کو ایک نظام میں جمع کیا۔ تو دوسری طرف مولانا محمد علی، مولانا شوکت علی، ڈاکٹر انصاری اور انگریزی کالجوں کے فارغ التحصیل نوجوانوں سے تعلقات پیدا کیے۔ انہوں نے کوشش کی کہ دیوبند اور کالج پارٹی کے حریت پسند افراد باہم مل کر کام کریں۔ برسوں سے اسلامی ہند میں علماء اور انگریزی تعلیم یافتہ گروہوں میں جو تفرقہ چلا آتا تھا، وہ ختم ہو جائے۔ اور ملتِ اسلامیہ منظم ہو کر ایک قیادت کے ماتحت آزادئ اسلام اور آزادئ وطن کی طرف

قدم بڑھائے۔

مولانا شیخ الہند کی یہ کوششیں جاری تھیں کہ ۱۹۱۴ء کی جنگِ عظیم شروع ہو گئی۔ اور انگریزوں کی طرف سے دولتِ عثمانیہ کے خلاف اعلانِ جنگ کر دیا گیا۔ طبعاً شیخ الہند کی جماعت نے انگریزوں کے خلاف ترکوں کی مدد کی۔ اس سلسلے میں ان کو اور ان کی جماعت کو سخت مصائب کا سامنا بھی کرنا پڑا۔ اور دولتِ عثمانیہ کی شکست کے بعد ولی اللّٰہی تحریک کا یہ رجحان کہ عالمِ اسلامی کی مدد کرکے یا اُن سے مدد لے کر ہندوستان میں مسلمانوں کے قومی وجود کو تقویت دی جائے؛ ناقابلِ عمل ہو گیا۔ چنانچہ اس جماعت کو مجبوراً اپنا مسلک بدلنا پڑا۔ اور اس کو اسی میں مصلحت نظر آئی کہ اب جبکہ کوئی بین الاقوامی اسلامی مرکز نہیں رہا۔ اس لیئے ہندوستان کی آزادی خواہ غیر مسلم جماعتوں کے ساتھ سیاسی تعاون کیا جائے۔ اور ان کے ساتھ مل کر ملک کو آزاد کرانے کی جدوجہد ہو۔ اس خیال کے تحت مولانا محمود حسن نے اپنی جماعت کو کانگریس میں شرکت کی اجازت دی یہ ۱۹۲۰ء کا واقعہ ہے۔ اور یہاں سے اسلامی ہند کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔

ولی اللّٰہی تحریک' آغازِ کار سے اب تک جن ادوار سے گزر چکی ہے، بے محل نہ ہو گا۔ اگر مولانا عبید اللہ کے الفاظ میں ان کو یہاں دہرا دیا جائے۔

حکیم الہند امام ولی اللہ نے ۵ مئی ۱۷۳۱ء کو ایک مستقل انقلابی تحریک شروع کرنے کا فیصلہ کیا۔ حکیم الہند نے اپنا نصب العین معیّن کیا۔ اپنے پروگرام کی تدوین کی۔ جمعیتِ مرکزیہ بنائی۔ اور اس کی شاخیں ملک میں قائم کی گئیں۔

یہ تحریکِ ولی اللّٰہی کا پہلا دور ہے۔ اس میں تین امام ظاہر ہوئے۔ اور ایک

حکومت موقتہ PROVISIONAL GOVERNMENT قائم ہوئی۔ جن کی تفصیل حسب ذیل ہے :۔

۱۔ امام ولی اللہ ۱۷۳۱ء تا ۱۷۶۳ء۔

۲۔ امام عبدالعزیز ۱۷۶۳ء تا ۱۸۲۴ء۔

۳۔ امام محمد اسحاق ۱۸۲۴ء تا ۱۸۴۶ء

موقتہ حکومت کے امیر شہید سید احمد ۱۸۲۴ء تا ۱۸۳۱ء۔

اس تحریک کا دوسرا دور امام محمد اسحٰق نے ۱۸۳۱ء سے شروع کیا۔ آپ ۱۸۴۱ء تک دہلی میں رہے اور ۱۸۴۶ء تک مکہ معظمہ میں۔ دہلی میں ان کے نائب مولانا مملوک علی تھے۔ ان کے بعد الامیر امداد اللہ نائب بنے۔ وہ بارہ برس یعنی ۱۸۵۷ء تک دہلی میں رہے۔ اس کے بعد مکہ معظمہ چلے گئے۔

ان کے پہلے نائب مولانا محمد قاسم ۱۸۷۹ء تک۔ پھر مولانا رشید احمد ۱۹۰۵ء تک اور شیخ الہند مولانا محمود حسن ۱۹۲۰ء تک۔

اس سال تحریک مذکور کا دوسرا دور ختم ہوا۔

تیسرے دور کو مولانا شیخ الہند نے ۱۹۲۰ء سے تھوڑا عرصہ پہلے شروع کیا تھا۔

انڈین نیشنل کانگرس

مولانا عبیداللہ سندھی نے آج سے تقریباً چالیس سال قبل تحریک اتحاد اسلام کے ایک سرگرم رکن کی حیثیت سے اپنی سیاسی زندگی کا آغاز کیا تھا اور اس سلسلے میں آپ کو بڑی جان جوکھوں کا سامنا بھی کرنا پڑا۔ آپ گھر سے بے گھر ہوئے۔ عزیز و اقارب کو چھوڑا۔ پچیس برس تک جلاوطنی کی مصیبتیں برداشت کیں۔ ملکوں ملکوں مارے پھرے۔ حد درجہ کی ذہنی کوفتیں اور معاشی پریشانیاں اٹھانی پڑیں۔ دل توڑنے والی ناکامیاں دیکھیں۔ الغرض اس طویل مدت میں مولانا کو زندگی کے بڑے بڑے نشیب و فراز سے گزرنا پڑا۔ آپ نے اپنی آنکھوں کے سامنے عظیم الشان سلطنتوں کو مٹتے دیکھا۔ اور ان کی جگہ نئی نئی سیاسی تحریکوں کو برسر اقتدار ہوتے پایا۔ اس دوران میں مولانا نے اسلامی ممالک کی سیاسیات پر بھی پورا عبور حاصل کیا۔ اور ان ملکوں میں رہ کر وہاں کی بسنے والی مسلمان قوموں کے مزاج اور رجحانات کو خوب سمجھا۔ حسن اتفاق سے مولانا کو اس ضمن میں ایسے افراد اور ایسی جماعتوں سے ملنے اور ان کے ساتھ کام کرنے کا بھی موقع ملا، جو بین الاقوامی سیاست کو خوب سمجھتی تھیں۔ اور ان معاملات میں دنیا کے سیاست

میں بڑی ممتاز حیثیت رکھتی تھیں۔ خود مولانا کے اپنے الفاظ میں "میں ایسے زمانہ میں ہندوستان سے باہر رہا ہوں، جسے دورِ انقلاب کہنا چاہیئے۔ بڑی بڑی سلطنتیں فنا کے گھاٹ اتاری جا رہی تھیں۔ اور ان کی جگہ قوم کے بہادروں کا جو دستہ عمر بھر مصیبتوں میں مبتلا رہا، اب پارٹی پالٹیکس کے اصول پر اپنی مختصر جماعت کے ذریعہ نئی حکومتیں بنا رہا تھا۔ ایسے زمانہ میں نئے اور پرانے چوٹی کے سیاسیین سے ملنے کا موقعہ ملتا رہا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہم عالمگیر انقلاب کی حقیقت اور اس کے اساسی اسرار سمجھنے کے قابل ہو گئے"۔ الغرض قومی اور بین الاقوامی سیاسی زندگی کے وسیع تجربات، سالہا سال کی ذہنی تربیت اور پھر خود مولانا کی اپنی طبعی ذہانت اور ان کا غیر معمولی فکر و تدبّر۔ یہ پس منظر ہے مولانا کے سیاسی عقائد اور مقاصد کا، جو اس وقت وہ اپنی قوم کے سامنے پیش کر رہے ہیں۔

اپنے سیاسی میلان کے ارتقاء کے متعلق مولانا لکھتے ہیں "اسلام لانے کے بعد دورانِ مطالعہ میں مولانا اسمٰعیل شہید کی سوانح عمری دیکھی۔ اسلامی مطالعہ کی ابتدا سے میرا قلبی تعلق شاہ صاحب سے پیدا ہو چکا تھا۔ دیوبند کی طالب علمی نے بہت سے واقعات اور حکایات سے آشنا کر دیا تھا۔ مولانا عبد الکریم دیوبندی نے سقوطِ دہلی کی تاریخ خود اپنی آنکھوں دیکھی بتائی تھی۔ میرا دماغ بچپن سے خاندانی عورتوں کی صحبت میں انقلاب پنجاب کے تکلیف دہ حالات سے بھرا ہوا تھا۔

---

[1] ۳ رجون ۱۹۳۹ء کو علماء صوبہ بنگال کے اجتماع منعقدہ کلکتہ میں مولانا کا خطبۂ صدارت یہ مولانا کا پہلا خطبہ ہے، جو موصوف نے وطن میں واپس آنے کے بعد ایک اجتماع عام میں پڑھا۔

اس میں ایک قسم کا انقلاب آیا پہلے جو کچھ لاہور کے لیے سوچتا تھا، اب دہلی کے لیے سوچنے لگا۔ شاہ اسمٰعیل کے مکتوبات میں سے ایک مضمون لے کر میں نے اپنا سیاسی پروگرام بنا لیا۔ وہ اسلامی بھی تھا۔ اور انقلابی بھی۔ مگر ہندوستان سے باہر کے مسلمانوں کی تحریک سے اسے کوئی تعلق نہ تھا۔ میں نے حجۃ اللہ البالغہ پڑھنے والی جماعت کو اس میں شامل کر لیا۔ اس طرح اپنے خیالات کے موافق آہستہ آہستہ کام شروع کر دیا۔"

انہی دنوں مولانا اپنے استاد شیخ الہند مولانا محمود حسن کی زیارت کے لئے سندھ سے دیوبند (۱۳۱۵ھ) تشریف لے گئے۔ مولانا لکھتے ہیں کہ میں "دو رسالے لکھ کر ساتھ لے گیا۔ ایک علم الحدیث اور دوسرا فقہ حنفی پر۔ حضرت مولانا نے دونوں رسالے پسند فرمائے۔ بعض مسائل جہاد کے ضمن میں ہماری جماعت کا ذکر آ گیا۔ حضرت مولانا نے اسے بہت پسند فرمایا۔ اور چند اصلاحات کا مشورہ دے کر اس کو اتحادِ اسلام کی ایک کڑی بنا دیا۔ آپ نے اس کام کے جاری رکھنے کی وصیت کی۔ اس کے بعد میرے تعلیمی اور سیاسی تمام مشاغل حضرت شیخ الہند قدس اللہ سرہٗ سے وابستہ ہو گئے۔"

جس زمانے کی یہ بات ہے۔ اس زمانے میں دیوبندی جماعت تو حضرت شاہ محمد اسحاق کے تتبع میں دولتِ عثمانیہ کو اپنا سیاسی رہنما مانتی ہی تھی۔ ان کے علاوہ عوام مسلمانوں کی بھی نظریں قسطنطنیہ کے اسلامی مرکز کی طرف لگی رہتی ہیں۔ سرسید نے علی گڑھ کالج بنایا۔ تو طلبہ کے لیے ترکوں کا لباس اختیار کیا گیا۔ اس کے بعد مولانا شبلی دولتِ عثمانیہ کے "دارالخلافت" استامبول میں تشریف لے گئے۔ اور واپسی

پر انہوں نے جو سفر نامہ لکھا اس کا ملک میں خوب چرچا ہوا۔ اس وقت دنیائے اسلام بڑے نازک دور میں سے گزر رہی تھی۔ مصر پر برطانیہ قابض ہو چکا تھا۔ اور وہ فلسطین عراق اور جزیرۂ عرب کو اپنے اثر میں لانے کے لیے کوشاں تھا۔ فرانس شمالی افریقہ کے ساحلی ملکوں پر چھا رہا تھا۔ روس خاص قسطنطنیہ کو ہتھیانا چاہتا تھا چنانچہ وہ آئے دن کسی نہ کسی بہانے سے ترکوں سے لڑائی چھیڑ دیتا۔ ہندوستان کے مسلمانوں میں مسیحی دنیا کی ان یلغاروں کے خلاف بڑی برہمی پھیل رہی تھی۔ اور یہ خیال عام ہو چکا تھا کہ یورپ کے مقابلے کے لیے ساری دنیا کے مسلمانوں کو ایک ہونا چاہیئے۔ اتفاق سے اس وقت سلطان عبدالحمید برسر اقتدار تھے۔ ان کے سیاسی تدبر نے ترکی سلطنت کو بچانے کی صرف یہی صورت دیکھی کہ اتحادِ اسلام کی تحریک کو مضبوط کیا جائے۔ تاکہ برطانیہ اور روس باقی ماندہ اسلامی ملکوں کی آزادی کو سلب کرنے سے رک جائیں۔ اور مسیحیت کے خلاف تمام عالمِ اسلام کا متحدہ محاذ بن جائے۔

اسلامی ہند کا یہ بڑا ہنگامہ خیز دور تھا۔ ایک طرف مسلمانوں کا انگریزی پڑھا ہوا نوجوان طبقہ برطانی اقتدار کے سحر سے نکل رہا تھا۔ علی گڑھ جو ایک زمانے میں برطانیہ پرستی کا مرکز تھا، اب وہاں برطانیہ سے بغاوت کے جراثیم پیدا ہو چکے تھے۔ نیز کانگرس تحریک آہستہ آہستہ زور پکڑ رہی تھی۔ اور تقسیم بنگال کے معاملے میں ہندوؤں نے حکومت کا جس عزم و جرأت سے مقابلہ کیا تھا اس کی دیکھا دیکھی مسلمان نوجوانوں میں بھی بغاوت کے جذبات بھڑک اٹھے تھے۔ دوسری طرف عالمِ اسلام پر جو مصائب ٹوٹ پڑے تھے۔ ان کی وجہ سے ہندوستانی مسلمانوں میں بڑی بے چینی پھیل رہی تھی۔ مولانا شبلی اور ڈاکٹر اقبال کی بعض مشہور نظمیں اس عہد کی یادگار ہیں۔ اور ان میں ہندوستانی مسلمانوں کے اس وقت کے غم و غصہ، سوز و گداز اور حسرت

ومایوسی کی پوری ترجمانی کی گئی ہے۔

اسی زمانہ میں اٹلی نے طرابلس پر دھاوا بول دیا۔ اس کے کچھ عرصے بعد بلقان کی عیسائی ریاستوں نے ترکوں کو یورپ سے نکالنے کی مہم شروع کردی۔ ہندوستانی مسلمانوں کے جوش وخروش کا اس وقت عجیب عالم تھا۔ ترکوں کی امداد کے سلسلے میں چندے جمع ہوئے۔ ترکی کو طبی وفد بھیجے گئے۔ اخبارات کے صفحات، مقرروں کی تقریریں، واعظوں کے وعظ اور شاعروں کی نظمیں ترکوں کے لیے وقف ہو گئیں۔ اور اسلامی ہند کی فضا طرابلس اور بلقان کے ہنگاموں سے گونج اٹھی اور یہاں کے مسلمانوں کو ترکوں سے اتنی ہمدردی ہو گئی کہ نواب وقار الملک مرحوم ایسے سنجیدہ اور متین بزرگ بھی جو سرسید کے دور سے تعلق رکھتے تھے اور ان کے ساتھیوں میں موصوف کی ممتاز حیثیت تھی اس پر آمادہ ہو گئے کہ علی گڑھ یونیورسٹی کے لیے جو روپیہ جمع کیا گیا ہے، اگر انگریزی حکومت یونیورسٹی کے قیام میں مانع ہو تو یہ رقم ترکوں کو بھیج دی جائے۔

ہندوستانی مسلمانوں کی اس ترک دوستی کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اس وقت ان کے خیال میں اگر ترکی کی سلطنت بچ گئی تو اسلامی ہند کی تقویت اور استحکام میں اس سے بڑی مدد ملتی۔ اس عہد کی اسلامی قیادت ہندوستان کے قومی معاملات سے بالکل بے نیاز نہ تھی لیکن وہ سمجھتے تھے کہ اسلام کی بین الاقوامی طاقت کی موجودگی میں ان کو اپنے ملک میں آزادی اور عزت حاصل کرنے میں بڑی آسانی ہوگی۔ ہندوستانی مسلمانوں کی اس سیاسی بیداری میں اب تک دو الگ الگ جماعتیں کام کر رہی تھیں۔ ایک جماعت کی قیادت مولانا محمد علی، مولانا

ابوالکلام، حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر انصاری وغیرہ فرما رہے تھے۔ اور دوسری جماعت علماء دیوبند کی تھی۔

مولانا محمود حسن ۱۹۰۵ء میں مدرسہ دیوبند کے سرپرست بنے۔ آپ نے تقریباً چار سال بعد مولانا عبید اللہ کو دیوبند طلب فرمایا۔ اور مفصل حالات سن کر دیوبند میں رہ کر کام کرنے کا حکم دیا۔ اس سال جمعیت الانصار کا قیام عمل میں آیا۔ اور مولانا عبید اللہ اس کے ناظم اعلیٰ مقرر کیے گئے۔ اس جمعیت کے اور مقاصد کے علاوہ ایک مقصد یہ بھی تھا کہ علی گڑھ کالج کے طلبہ دارالعلوم دیوبند میں تعلیم حاصل کرنا چاہیں تو ان کے لیے آسانیاں بہم کی جائیں۔ اور دیوبند کے فارغ التحصیل طلبہ انگریزی پڑھنا چاہیں تو علی گڑھ میں ان کے لیے انتظام ہو۔ دراصل یہ تمہید تھی علی گڑھ اور دیوبندی تحریکوں کی آپس کی منافرت دُور کرنے کی۔ جمعیت الانصار کا حلقۂ اثر بہت کافی وسیع ہو گیا۔ چنانچہ اس کے ایک جلسہ میں مدرسہ دیوبند کے فارغ التحصیل طلبہ کی دستار بندی بھی ہوتی تھی، ہندوستان کے ہر گوشہ سے تقریباً تیس ہزار علماء شریک ہوئے۔

طرابلس اور بلقان کے خونیں حوادث کا جو اثر مسلمانوں کے انگریزی پڑھے ہوئے طبقوں پر ہوا، اس کا ذکر ابھی ہو چکا ہے۔ دیوبندی جماعت نے بھی ترکوں کی اس مصیبت میں بڑی مدد کی۔ حضرت شیخ الہند نے ترکوں کی امداد کے لیے فتوے چھپوائے۔ مدرسے کو بند کر دیا۔ طلبہ کے وفود اطرافِ ملک میں بھیجے۔ خود بھی ایک وفد کے ساتھ نکلے۔ چندے کیے۔ اور ایک اچھی خاصی رقم اعانت کے طور پر بھجوائی۔

اسلامی ہند کی سیاست پر حضرت شیخ الہند کی ذاتِ گرامی کا سب سے بڑا احسان یہ ہے کہ ان کی مساعی سے علی گڑھ اور دیو بند والے ایک سیاسی پلیٹ فارم پر جمع ہوئے۔ اور دونوں مرکزوں کے حُریّت خواہ افراد نے مل کر اسلامی ہند کی متحدہ قیادت کی بنا ڈالی۔ ۱۹۱۴ء کی جنگ عظیم سے کچھ عرصے پہلے ہی یہ دونوں جماعتیں مل کر کام کرنے لگ گئی تھیں۔ جنگ شروع ہوئی تو اس قیادت نے عثمانی خلافت کو مدد دینے کا فیصلہ کیا۔ چنانچہ اس تجویز کے مطابق مولانا عبیداللہ کابل پہنچے۔ اس پر حضرت شیخ الہند کو حجاز میں گرفتار کر کے مالٹا بھیج دیا گیا۔ مولانا محمد علی، مولانا شوکت علی اور مولانا ابوالکلام آزاد ہندوستان میں نظر بند کر دیے گئے۔ ان کے علاوہ بعض دوسرے زعماء بھی مصائب کا شکار ہوئے۔

۱۹۱۸ء میں جنگ ختم ہوئی تو اس کے ساتھ اسلام کی بین الاقوامی طاقت یعنی ترکی خلافت بھی تقریباً ناپید ہو گئی۔ اب اسلامی ہند کی قیادت مجبور تھی کہ اپنے لیے کوئی نیا سیاسی پروگرام وضع کرے۔ اس سے پہلے یہ لوگ ترکی خلافت کو مضبوط کر کے اپنے لیے اس ملک میں قومی عزت اور آزادی حاصل کرنا چاہتے تھے۔ اب حالات بدل گئے تھے۔ قسطنطنیہ پر اتحادیوں کا قبضہ تھا۔ خلیفہ دوسرے کے ہاتھوں میں اسیر تھا۔ اس وقت ہمارے زعماء کو خود اپنے آپ کی اور ترکوں کی مدد کرنے کی صرف ایک ہی سبیل نظر آئی۔ اور وہ یہ تھی: کہ ہم خود اپنے ملک کے اندر اس طاقت کو زک دیں جس طاقت نے ترکوں کو پامال کیا ہے۔ اور اس کے لیے لابدی تھا کہ ملک کی دوسری سیاسی جماعتوں سے

تعاون کیا جاتا۔ چنانچہ مولانا محمود حسن، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا محمد علی، ڈاکٹر انصاری اور حکیم اجمل خاں اور ان کی جماعت نے کانگریس میں شرکت فرمائی۔ اور اسلامی ہند کا یہ نصب العین بنا کہ ہندو اور مسلمان مل کر اس ملک کو آزاد کرائیں اور اگر یہ ملک آزاد ہو گیا یا ہندو مسلمانوں کی مشترکہ جدوجہد سے حکمراں طاقت کو نقصان پہنچا۔ تو لامحالہ اس کا اثر عراق، فلسطین، حجاز، شام، مصر، ایران اور ترکی پر پڑے گا۔ اور لازمی طور پر ان اسلامی ملکوں سے برطانوی سامراج کا چنگل کچھ نہ کچھ ضرور ڈھیلا ہو گا۔ اور اس طرح ہم ایک طرف تو خود اپنی، اپنی قوم کی، اور اپنے ملک کی خدمت کریں گے۔ اور دوسری طرف ہماری اس جدوجہد سے اسلامی دنیا کو فائدہ پہنچے گا۔ یہ نظریہ تھا جس کے ماتحت ہمارے ان جلیل القدر رہنماؤں نے کانگریس میں شرکت کی۔ اور یہ اپنی قوم کو کانگریس میں لے گئے۔ مختصر الفاظ میں ۱۹۲۰ء سے پہلے اسلامی ہند کی قیادت کے پیش نظر یہ تھا۔ کہ اسلام کے بین الاقوامی مرکز کو مستحکم کر کے ہندوستان کے مسلمانوں کے قومی وجود کو سربلندی دی جائے۔ اب جب کہ کوئی بین الاقوامی اسلامی مرکز نہ رہا تو طے یہ پایا کہ ہندوستان کو آزاد کر کے اسلامی ملکوں سے سامراج کی گرفت کو ڈھیلا کیا جائے۔ اس لیے ضروری تھا کہ ہندوؤں سے سیاسی تعاون ہوتا۔ اور دونوں قومیں مل کر برطانیہ سے ٹکر لیتیں۔

مولانا عبیداللہ سندھی دیوبند کی اس سیاسی تحریک اور اس کے ذہنی مرکز کے ترجمان ہیں۔ وہ شروع ہی سے اس خیال کے حامی رہے ہیں کہ دیوبندیوں کو علی گڑھ کالج پارٹی یعنی انگریزی پڑھے ہوئے مسلمانوں کے ساتھ مل کر کام کرنا چاہیے۔ موصوف

دیوبند اور علی گڑھ کی متحدہ قیادت کے قائل ہیں۔ اور چاہتے ہیں کہ جس سیاسی فکر کی طرح ۱۹۰۹ء-۱۹۱۰ء میں شیخ الہند اور مولانا محمد علی نے ڈالی تھی۔ ہندوستانی مسلمان اُسی کو اپنے لیے شمع راہ بنائیں۔ اور دیوبند اور کالج پارٹی کے حریت خواہ طبقے مل کر اسلامی ہندوستان کی رہنمائی کریں۔

ایک طرف ہندوستانی مسلمانوں کے یہ دو گروہ سیاسی جدوجہد میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوں اور دوسری طرف اسلامی ہند کی یہ متحدہ طاقت ہندوؤں کی سیاسی جماعت سے تعاون کرے۔ مولانا کے نزدیک یہ پیغام تھا حضرت شیخ الہند مرحوم کا۔ ان کے خیال میں اس میں ہندوستان کے مسلمانوں کا بھی بھلا ہے۔ اور دنیائے اسلام کو بھی ہمارے اس سیاسی مسلک سے بڑے فوائد پہنچیں گے:۔ دیوبندی سیاسی تحریک کیا ہے؟ اور حضرت شیخ الہند نے اپنی زندگی کے آخری لمحات میں اس تحریک کو کیا شکل دی۔ اس کی ایک جھلک خود مولانا کے اپنے الفاظ میں ملاحظہ کیجئے:۔

"دہلی کے مسلمان لیڈر ۱۸۵۷ء کے بعد دو سیاسی جماعتوں میں تقسیم ہو گئے۔ کوآپریٹر اور نان کوآپریٹر۔ پہلی جماعت کے لیڈر سر سید احمد خاں ہیں۔ علی گڑھ یونیورسٹی ان کی مرکزی تعلیم گاہ ہے۔ دوسری جماعت کے پیشوا مولانا محمد قاسم دیوبندی ہیں۔ دارالعلوم دیوبند ان کا علمی اور سیاسی مرکز رہا۔ دیوبندی اسکول ہند کو کیا سمجھتا ہے۔ اس کے لیے سبحۃ المرجان نام کی عربی تاریخ ہند پڑھیئے۔ قدیم مذاہب ہند کے متعلق ان کے نظریات مرزا مظہر جان جاناں اور

امام عبدالعزیز دہلوی کے مکتوبات میں ملیں گے۔"

"میں ان کی ترجمانی مختصر الفاظ میں یہاں کرتا ہوں۔ ہمارا ہندوستان دنیا کی تاریخ میں عظیم الشان رفعت کا مالک ہے۔ پہلے دور میں اس نے سنسکرت الیسی زبان پیدا کی۔ کلیلہ ودمنہ جیسی حکمت کی کتاب لکھی۔ فوجی تمرین کا کھیل شطرنج ایجاد کیا۔ ریاضی میں یونان کا ہمسر بنا۔ الٰہیات میں ویدانت فلاسفی سکھانے میں "جگت گرو" بنا۔ اس سے ویدک دھرم اور بدھ دھرم دنیا میں پھیلے۔ اس نے مہاراجہ اشوک جیسے حکمران پیدا کیے۔ دوسرے دور میں قدیم انسانیت کی علمبردار سوسائٹی کو اسلام جیسی انٹرنیشنل پروگرام سے آشنا کرنے والا جلال الدین اکبر پیدا کیا۔ مشرقی ایشیا کی زبانوں کو ملا کر اردو جیسی انٹرنیشنل زبان پیدا کی۔ محی الدین عالمگیر جیسا سلطان پیدا کیا۔ جو تمام ممالک ہند کو ایک قانون کا پابند بنانا سکھا گیا۔ امام ولی اللہ جیسا فلاسفر پیدا کیا۔

"تاریخ کے دونوں زمانوں میں ہمارے ملک کی اس طرح ہتک نہیں ہوسکی کہ کوئی قوم باہر بیٹھ کر ہم پر حکومت کرے۔ لیکن جب دہلی پر برطانوی قبضہ ہوا، ہمارے ملک کے نورانی چہرہ پر غلامی کا سیاہ داغ لگ گیا۔ دیوبندی اسکول کا نصب العین یہ ہے کہ اس دھبّہ کو دور کرنے کی جدوجہد کی جائے۔ یہ اسکول اب تک تین دفعہ اپنے پروگرام میں مناسب وقت تبدیلی کر چکا ہے۔ یورپ کی آج کل کی سائنٹیفک اصطلاح میں اس سیاسی گروپ کو ایک سیاسی پارٹی نہ کہا جائے تو ہم اسے تسلیم کرتے ہیں۔ مگر ملک میں اس کی قوت اور طاقت کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اور خلافت تحریک میں اس کا مظاہرہ ہو چکا ہے۔"

دیوبندی اور کالج پارٹی کے اتحاد کے ذکر میں مولانا فرماتے ہیں "لوگوں کو شاید یہ معلوم نہ ہو کہ حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر انصاری بھی میرے استاد کی جماعت سے تعلق رکھتے تھے۔ مولانا محمد علی کو ڈاکٹر انصاری نے شیخ الہند سے ملایا۔ اس کے بعد شیخ الہند نے اپنی جماعت کو مولانا محمد علی کے تابع کر دیا۔ اس دن سے مولانا محمد علی مسلمانان ہند کے واحد لیڈر بنے اور دہلی کے دونوں اسکول مل کر ایک ہو گئے۔ اس متحدہ طاقت نے کانگریس کو اپنی طرف کھینچ لیا۔ اس کے اندر مرکزی فکر اسی نان کوآپریشن دیوبندی اسکول کا غالب رہا۔ اس مجمع میں مولانا ابوالکلام کی شخصیت مستقل حیثیت رکھتی تھی۔ جو حکیم اجمل خاں کے ساتھ مٹی ہوئی دہلی کا ایک نشان تھے۔

یوں بھی ۱۹۲۰ء سے بہت پہلے ہندوستان کے اندرونی حالات کچھ اس طرح بدل رہے تھے کہ ہندو اور مسلمانوں کی ترقی پسند جماعتیں ایک دوسرے کے قریب آنے لگی تھیں۔ ۱۹۱۵ء سے تو مسلم لیگ اور کانگریس کے اجلاس بھی ساتھ ساتھ ہونے لگے۔ اور ایک زمانہ ایسا آیا کہ مسلم لیگ کانگریس کی حامی اور کسی قدر اس سے آگے ہی آگے رہنے لگی۔ تا آنکہ ۱۹۲۰ء کا ہنگامہ پرور دور آیا۔ اور مولانا محمد علی کے الفاظ میں "اس وقت ہم نے مسلمانوں کو کانگریس کی شرکت کے لیے آمادہ کیا۔ ہندو اکثریت کے ساتھ مسلمان اقلیت کا اتحاد کرایا۔ اور انہیں اس پر راضی کیا۔ کہ ۱۸۸۷ء میں جو سیاسی پالیسی مسلمانوں کی اقلیت کے حقوق کے تحفظ کے لیے سرسید احمد خاں رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ہندو اکثریت کی ذہنیت سے مجبور ہو کر اختیار کی تھی۔ اس کو بدل دیا جائے۔ اور ہندو اور مسلمان

اکثریت اور اقلیت دونوں مل کر انگریزی اقلیت کے استبداد کا خاتمہ کرے"۔ مسلمانوں کے اس فیصلہ میں جیسا کہ ہم ابھی بیان کر گئے ہیں، مولانا محمد علی کی جماعت کے ساتھ ساتھ حضرت شیخ الہند اور ان کے متبعین بھی شریک تھے۔

اس کے علاوہ ہندوستان سے باہر جو اسلامی ممالک تھے۔ نیز جنگِ عظیم کے بعد بین الاقوامی سیاست نے جس طرح پلٹا کھایا تھا۔ یہ سب باتیں اس امر کی تائید میں تھیں کہ ہندوستان کے مسلمان ہندوؤں کے ساتھ مل کر اپنے ملک میں برطانی اقتدار کو نابود یا کم سے کم اسے کمزور کرنے میں جدوجہد کریں۔ افغانستان ایران۔ ممالک عربیہ، مصر، ترکی اور بالشویک روس کا اس وقت مفاد یہ تھا کہ برطانیہ کے سامراج کو جس طرح بھی ہو اور جہاں بھی ہو، زک پہنچے۔ تاکہ ان ملکوں کی طرف سے اس کی توجہ کچھ ہٹ سکے۔ اسی سلسلے میں مولانا فرماتے ہیں کہ

"۱۹۱۵ء میں ہندوستان سے ہجرت کر کے کابل پہنچا۔ اور سات سال تک حکومت کابل کی شرکت میں اپنا ہندوستانی کام کرتا رہا۔ ۱۹۱۶ء میں امیر حبیب اللہ خاں فرماں روائے افغانستان نے ہندوؤں سے مل کر کام کرنے کا حکم دیا۔ اس کی تعمیل میرے لیے فقط ایک ہی صورت میں ممکن تھی کہ میں انڈین نیشنل کانگریس میں شامل ہو جاؤں۔ اس وقت سے میں کانگریس کا ایک داعی بن گیا"۔

مولانا لکھتے ہیں کہ "یہ بات عجیب معلوم ہوگی کہ امیر صاحب مرحوم اتحادِ اسلام کے کام سے ہندوستانی کام کو زیادہ پسند کرتے تھے۔ ۱۹۲۲ء میں امیر امان اللہ کے دور میں میں نے کانگریس کمیٹی کابل بنائی۔ جس کا الحاق ڈاکٹر انصاری کی کوشش سے کانگریس کے گیا سیشن میں منظور کر لیا گیا۔ برٹش ایمپائر سے باہر یہ پہلی کانگریس

کمیٹی ہے اور میں اس پر فخر محسوس کرتا ہوں کہ میں اس کا پہلا پریذیڈنٹ ہوں۔

کابل سے مولانا سندھی روس گئے۔ وہاں کانگرس کے ایک رکن کی حیثیت سے آپ کا تعارف ہوا۔ اس بنا پر سوویٹ روس نے آپ کو معزز مہمان بنایا۔ اور مطالعہ کے لیے ہر قسم کی سہولتیں بہم پہنچائیں۔ روس سے آپ ترکی تشریف لے گئے۔ اس وقت ترکی میں اور اسلامی ممالک کی طرح اتحادِ اسلام والا گروہ مقہور ہو چکا تھا۔ اور اس گروہ کے افراد کو شک و شبہ کی نظروں سے دیکھا جاتا تھا۔ مولانا اب ہندوستان کی آزادی چاہنے والی قومی جماعت سے متعلق تھے اور یہی وجہ تھی۔ کہ آپ کو ترکی میں پناہ مل گئی۔ ترکی سے آپ حجاز گئے تو وہاں کی حکومت سے بھی اپنا تعارف ایک کانگریسی کی حیثیت سے کرایا۔ اس کا فائدہ یہ ہوا کہ حجاز کی سعودی حکومت کے بارے میں اس وقت ہندوستانی مسلمانوں میں جو ناخوشگوار بحثیں چھڑ رہی تھیں۔ مولانا ان میں غیر جانب دار تسلیم کر لیے گئے۔ اور آپ کو دیارِ مقدس میں قیام کی اجازت مل گئی۔

الغرض اس زمانے میں ہندوستان کی داخلی ضروریات، اسلامی ممالک کے مجموعی مفاد اور بین الاقوامی سیاسیات سب اس امر کی متقاضی تھیں کہ ہندو اور مسلمان مل کر برطانیہ کے خلاف ملکی آزادی کے لیے جدوجہد کریں۔ اور اس میں شک نہیں کہ مسلمان اس معاملے میں کسی سے پیچھے نہیں رہے۔ مولانا محمد علی اسی ضمن میں لکھتے ہیں کہ "حکام پرست مسلمان بے شک ہمارے ساتھ نہ تھے۔ لیکن حکام پرست ہندو بھی گاندھی جی کے ساتھ نہ تھے مسلمانوں نے اپنی سیاسی اہلیت اور استعداد سے ثابت کر دیا کہ ہندوستان کی قومی سیاست میں ان

کا حصہ، ان کی آبادی کے تناسب سے کہیں زیادہ رہے گا۔ اور ان کی قربانیوں نے بھی ثابت کر دیا، کہ قوم پروری میں وہ ہندوؤں سے کم نہیں، کچھ زیادہ ہی ہیں۔"

اس سب بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ۱۹۲۰ء میں مسلمانوں کا کانگرس میں شریک ہونا کسی غلط بینی یا جلد بازی کا نتیجہ نہ تھا۔ اسلامی ہند کے سیاسی ارتقاء کی یہ ایک مستقل منزل تھی۔ اب اس منزل سے پیچھے ہٹنا یا اس کے متعلق تذبذب کی پالیسی اختیار کرنا مولانا کے خیال میں سیاسی تدبر کی دلیل نہیں ہیں بلکہ اس کا سبب ہماری خام کاری ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ان کے اور دیوبندی جماعت کے مرشد و سرپرست حضرت شیخ الہند مرحوم تین چیزیں بتا گئے تھے۔ ایک یہ کہ دیوبندی اور علی گڑھ پارٹی مل کر کام کرے۔ دوسرے یہ کہ انڈین نیشنل کانگرس میں شرکت کی جائے۔ اور بیرونی ممالکِ اسلامیہ کی سیاست سے علیحدگی اختیار کی جائے۔ اور تیسری چیز جو سب سے اہم تھی، وہ یہ ہے کہ دیوبندی جماعت شاہ ولی اللہ کے فلسفہ اور مولانا محمد قاسم کی حکمت کو علمی زندگی کی اساس بنائے۔

یہ حالات اور اسباب ہیں جن کی بنا پر مولانا ہر مجلس میں پوری جرأت اور یقین کے ساتھ فرماتے رہتے ہیں "مجھے نیشنل کانگرس سے محبت ہے۔ چونکہ دنیا کی نظر میں وہ ہمارے ملک کی معزز سیاسی مجلس ہے۔ میں سولہ سترہ برس کانگرس میں کام کرتا رہا ہوں۔" تین جون ۱۹۳۹ء کو کلکتہ میں علماء کو مخاطب کرتے ہوئے آپ نے فرمایا "اس مقصد کی تکمیل میرے خیال میں اس صورت کے سوا ہو ہی نہیں سکتی کہ انڈین نیشنل کانگرس کو تمام سیاسیات ہند کا مرکز بنا دیا جائے۔" اس کے علاوہ ہر خطبہ میں، ہر مجلس میں اور ہر بیان میں مولانا بار بار اسی حقیقت کو دہراتے ہیں۔ کہ

مسلمانوں کا اور ہندوستان کا فائدہ اسی میں ہے کہ ہندو اور مسلمان مل کر سیاسی جدوجہد کریں۔ اور کانگرس تمام اہلِ ہند کی صحیح نمائندہ بن جائے۔

لیکن تعجب یہ ہے کہ اصولاً کانگرس کے اس قدر زبردست حامی ہونے کے باوجود مولانا اب تک کانگریس کے باقاعدہ رکن نہیں ہیں۔ آپ کا کہنا یہ ہے کہ "میں نیشنل کانگریس ہوں نیشنل کانگریس میری ہے۔ لیکن اس کے باوجود میں اب تک کانگرس کا پرائمری ممبر بھی نہیں بنا۔ میں چاہتا ہوں کہ اپنے معتقدین لوگوں کو آزادی سے سنا سکوں کسی اصطلاحی قانون کی پابندی نہ کرنے سے میں کانگریس سے علیحدہ نہیں ہو سکتا۔"

دراصل بات یہ ہے کہ مولانا اس سیاسی مسلک کے تو حامی ہیں کہ ہندوستان کی صرف ایک ہی سیاسی جماعت ہو سکتی ہے۔ ان کے خیال میں یہ جماعت بلا تمیز مذہب و ملت سب کی سیاسی نمائندگی کرے۔ ہندوؤں کی بھی مسلمانوں کی بھی۔ اور دوسری جماعتوں کی بھی۔ اس جماعت کا کام ہندوستان کو غیروں کے قبضہ سے آزاد کرانا ہو۔ اتنے بڑے براعظم کی آبادی کے مختلف حصوں میں صلح و آشتی قائم کرنا ہو۔ یہ جماعت کل ہندوستان کی سیاست اور معیشت کے متعلق جملہ معاملات کو جو اندرون ملک سے وابستہ ہوں، ایک اسلوب فکر پر منظم کرے تاکہ یہ نہ ہو کہ ایک حصۂ ملک میں تو ایک سیاسی اور معاشی نظام پر عمل ہو رہا ہو اور ساتھ کے علاقہ میں کوئی دوسرا نظام برسرِ اقتدار ہو۔ لازمی طور پر اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ایک حصہ ملک کی دوسرے حصہ سے برابر چپقلش رہے گی۔ اور اس کی وجہ سے اندرون ملک میں یکجہتی اور امن قائم نہ ہو سکے گا۔ لیکن ان سب باتوں سے بھی اہم تر یہ

امر ہے کہ بیرونی دنیا میں ہندوستان کی صرف ایک آواز ہو، جو صحیح معنوں میں تمام اہلِ ملک کی ترجمانی کا حق رکھتی ہو۔ نیز بین الاقوامی معاملات طے کرنے کے لیئے جہاں کہیں دنیا کی سلطنتیں جمع ہوں وہاں ایک ایسی جماعت ہونی چاہیئے جو کل ہندوستان کی نمائندہ ہو۔ خدانخواستہ اگر ہندوستان کے ہر سیاسی گروہ نے یہ کوشش کی کہ اقوامِ عالم کی بڑی برادری میں اس کو بھی مستقل جگہ دی جائے تو اس سے ہندوستانیوں کو سوائے ذلت، منافرت اور آخر کار کسی دوسری قوم کی غلامی کے کچھ حاصل نہ ہوگا۔ یہ وجوہ ہیں جو ہم اہلِ ہند کو مجبور کرتے ہیں کہ ہماری سیاسیات کا ایک اور صرف ایک مرکز ہو۔ اور ظاہر ہے یہ مرکز صرف کانگرس ہی ہو سکتا ہے۔ مولانا اس بنا پر کانگریسی ہیں۔ اور اپنے متعلق ہمیشہ ہمیشہ کانگرس میں رہنے کا فیصلہ فرما چکے ہیں۔

لیکن کانگریس کے اس سیاسی تصور سے پوری طرح متفق ہونے کے باوجود مولانا سندھی جیسا کہ ابھی بیان ہو چکا ہے۔ کانگریس کے موجودہ نظام میں منسلک نہیں ہیں اور جب تک کانگریسی قیادت اپنی موجودہ روش پر قائم ہے وہ اس میں شامل ہونے کا ارادہ بھی نہیں رکھتے۔ مولانا کو کانگریس کی قیادت سے کیا شکایت ہے اور ان کے خیال میں موجودہ قیادت سے مسلمانوں کو کیا نقصان پہنچا۔ اور آئندہ چل کر کیا نقصانات پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ ان کی تفصیلات وہ بڑی شرح و بسط سے ہر مجلس میں بیان فرماتے ہیں۔ مولانا کے نزدیک اگر کانگریس نے اپنے آپ کو نہ بدلا۔ اور اپنی سیاسی روش اور ذہنی رجحانات میں مناسب تبدیلیاں نہ کیں تو کانگریس کا مستقبل زیادہ امید افزا نظر نہیں آتا۔ اور آئندہ وہ کسی صورت

بھی کُل ہندوستان کی نمائندہ جماعت نہیں بننے کی۔ نیز اہلِ ملک کی بعض مقتدر جماعتیں
آج کی طرح ہمیشہ اس کی مخالفت کرتی رہیں گی۔

مولانا سندھی اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ مسلمان بالعموم کانگریس سے
آج کل سخت بیزار ہیں اور ان کی یہ بیزاری اتنی بڑھ چکی ہے کہ مولانا ابوالکلام، مولانا
حسین احمد مدنی، مولانا کفایت اللہ اور ان جیسے اور بزرگ جن کی زندگیاں اسلام
اور مسلمانوں کی خدمت اور ان کے لیے ہر طرح کی قربانیوں سے بھرپور ہیں، عوام کی
بدگمانیوں اور مخالفتوں کا نشانہ بن رہے ہیں۔ مولانا مسلمان عوام کی اس بیزاری
کو بہت حد تک حق بجانب سمجھتے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ جب مولانا محمد علی
جیسے حق پرست اور محبِ وطن رہنما کانگرسی لیڈروں سے تنگ آ کر گزشتہ
سالوں میں کانگرس سے بددل ہو گئے۔ تو مسلمان عوام کا کانگریس کو مسلمان قوم
کا دشمن سمجھنا کچھ بعید نہ تھا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ کانگریس کی موجودہ قیادت
نے مسلمانوں کو سمجھنے میں ذرا بھی تدبر کا ثبوت نہیں دیا۔ چنانچہ اسی کا خمیازہ آج
ان کو بھگتنا پڑ رہا ہے۔ ہندوستانی مسلمان ۱۹۲۰ء میں بحیثیتِ مجموعی کانگرس میں
شریک ہوئے۔ اور پھر آہستہ آہستہ ان کے دل کانگرس سے دور ہوتے گئے
یہاں تک کہ ایک زمانہ ایسا آیا کہ کسی مسلمان کا کانگرسی ہونا عام مسلمانوں کی نظروں
میں کھٹکنے لگا۔ اور "کانگرسی مسلمان" کا لفظ ایک گالی سمجھا جانے لگا۔ یہ
کیوں ہوا؟ اور کیسے ہوا؟ اس کی تفصیل مولانا یوں بیان فرماتے ہیں:۔

کانگرس آغازِ کار میں اعتدال پسند سیاست دانوں کی تحریک تھی۔ لیکن
بتدریج اس میں ہندوستان کے انقلابی عناصر شامل ہوتے چلے گئے۔ تقسیم بنگال

بعد صرف ہندوؤں کی قیادت سے مختص ہو گئی۔ اور گاندھی جی اس کے ڈکٹیٹر اور مختار بن گئے۔ وہ جو چاہتے کرتے۔ جس کو صدر بنانے کی سفارش ہوتی وہ کانگرس کا صدر بن جاتا۔ جو پالیسی گاندھی جی چلانا چاہتے۔ کانگرس اس کو اپنا مسلک اور اصول بنا لیتی۔ آخر کار ہوا یہ کہ کانگرس محض گاندھی جی کی شخصیت کا آئینہ دار بن کر رہ گئی۔

ہندوستان کی شومئ قسمت سے گاندھی جی محض ایک سیاسی لیڈر نہ رہے۔ وہ ایک مذہبی رہنما بھی بن گئے۔ ہندو مذہب کا احیاء بھی ان کا مقصد ٹھہرا۔ محض سیاسی مقاصد نہیں بلکہ مذہبی عقائد کے لیے بھی ان کی ذات مدار بن گئی۔ وہ مہاتما بنے اور ان کے بعض اہل مذہب نے ان کو اوتار بھی بنا دیا۔ بننے کو تو وہ سب کچھ بن گئے۔ اور سچ یہ ہے کہ اس معاملے میں کسی غیر ہندو کو ان سے شکایت نہیں ہونی چاہیئے۔ لیکن زیادتی یہ ہوتی کہ ایک طرف تو ان کی قوم نے ان کو ہندو دھرم کا زندہ کرنے والا مہاتما اور اوتار بنا دیا۔ اور دوسری طرف وہ ایک ایسی جماعت کے مختار مطلق اور کرتا دھرتا بنے رہے، جو صرف ہندوؤں کی جماعت نہ تھی بلکہ اس میں ہندوستان کی غیر ہندو قومیں بھی شامل تھیں۔ اور ظاہر ہے کہ گاندھی جی کی مذہبی شخصیت اور ان کی گوناگوں نیم مذہبی اور نیم سیاسی سرگرمیاں ان غیر ہندو قوموں کے لیے وجہ تسکین نہ ہو سکتی تھیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ادھر کانگرس گاندھی جی اور ان کے فلسفۂ زندگی یعنی "گاندھی ازم" کا عملی پیکر بنتی چلی گئی اور ادھر غیر ہندو جماعتیں اور خصوصاً مسلمان کانگرس سے بدظن ہوتے گئے۔ "گاندھی بھگتوں" کی جراٴت کا کمال دیکھئے کہ ایک وقت میں آل انڈیا کانگرس کمیٹی کے سکرٹری نے برملا یہ اعلان کر دیا۔ کہ کانگرس گاندھی ازم کا دوسرا نام ہے۔ اور "گاندھی ازم"

محض ایک سیاسی مسلک نہیں بلکہ وہ ایک لائحہ زندگی ہے۔ ایک فلسفہ ہے جس کو کانگریس میں رہنا ہو وہ گاندھی ازم کے اصول کو ماننے اور جو اس کے لیے تیار نہ ہو اس کی جگہ کانگریس میں نہیں۔

گاندھی جی کی اس اجارہ داری نے کانگریس کو واقعی ان تمام الزامات کا مستحق بنا دیا جو آجکل مسلمان اسے دیتے ہیں۔ چنانچہ ۱۹۲۰ء کی کانگریس جو دونوں قوموں کے سیاسی اتحاد اور عملی تعاون کا نمونہ تھی، وہ گاندھی بھگتی کا ادارہ بن گئی۔ اور مجبوراً مسلمان کانگرس سے بیزار ہو کر ہندوؤں سے کلی انقطاع کے منصوبے کرنے لگے۔

اس سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ مولانا گاندھی جی کی عظمت کے یکسر منکر ہیں۔ یا وہ مولانا ابوالکلام، مولانا حسین احمد اور مولانا کفایت اللہ کے علو مرتبت کو نہیں مانتے۔ مولانا گاندھی جی کی بڑی عزت کرتے ہیں اور ان آخرالذکر بزرگوں کا تو جب کبھی ذکر آتا ہے، مولانا ان کی تعریف میں ایسے کلمات فرماتے ہیں کہ سننے والا ورطۂ حیرت میں پڑ جاتا ہے۔ مولانا گاندھی جی کے متعلق لکھتے ہیں "میں نے اپنے پروگرام میں عدم تشدد کو ضروری قرار دیا ہے۔ میں اس میں مہاتما گاندھی کا ممنون ہوں۔ میں عدم تشدد کو اخلاقی اصول مانتا ہوں۔ اور اس بنا پر پولیٹیکل پروگرام کی تشکیل اور اس کی اہمیت میں نے گاندھی جی سے سیکھی ہے۔ گاندھی جی نے مجھے حضرت مسیح علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تعلیم یاد دلادی۔ میں جانتا ہوں کہ اسلام کے پہلے دور میں بھی اسی اصول سیاسی پر عمل ہوتا رہا۔"

مولانا نے اور موقعوں پر بھی گاندھی جی کو "اپنے وطن کے بہت بڑے فلاسفر" اور

دوسرے باعزت القاب سے یاد فرمایا ہے لیکن ان سب باتوں کے باوجود مولانا "گاندھی ازم" کے سخت مخالف ہیں اور اسے صرف مسلمانوں کے لیے نقصان رساں نہیں بلکہ عام ہندوستان کے حق میں بھی بُرا سمجھتے ہیں! اور اُن کی انتہائی کوشش یہ ہے کہ کانگریس "گاندھی ازم" کی بھنور سے جلد از جلد نکل کر صحیح معنوں میں سیاسی جماعت بن جائے۔

مولانا سندھی کے نزدیک "گاندھی ازم" ہندوستان کے لیے بہت بڑا خطرہ ہے۔ گاندھی جی نے ہندوستانیت کو ہندو قوم، ہندو مذہبیت اور ہندی زبان میں محدود کر کے مسلمانوں کے لیے اس ملک میں اپنا قومی وجود قائم رکھنا مشکل کر دیا ہے۔ گاندھی جی کا طرز فکر ہندوستان کو کئی صدیاں پیچھے لے جانا چاہتا ہے۔ یہ دراصل ترقی پسند تحریک نہیں۔ بلکہ رجعت پسندانہ رجحانِ فکر ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اسی بنا پر "گاندھی ازم" کے خلاف مسلم لیگ یا خاکسار صف آرا ہوں۔ تو مجھے ایک گونہ مسرت ہوتی ہے۔ اگرچہ میں اصولاً ان دونوں تحریکوں سے متفق نہیں ہوں۔

اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے ایک دفعہ مولانا نے فرمایا کہ میرے خیال میں اقبال مرحوم کو یہ کانگریس کی موجودہ سیاسی سرگرمیوں سے اس زمانے میں جو بے اعتمادی سی تھی، وہ ان کی صحیح فراست و تدبر کا نتیجہ تھی۔ جس نہج پر کانگریس چل رہی ہے۔ اور "گاندھی ازم" کے اثر میں اس وقت جو نام نہاد ہندوستانی قومی فکر پروان چڑھ رہا ہے؛ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ہندوستانی مسلمان اپنے قومی وجود سے بیگانہ ہو کر رہ جائے گا۔ اور ظاہر ہے یہ ہندوستانی مسلمان کی

موت کے مترادف ہے۔ مولانا نے فرمایا۔ کہ تعجب ہے مولانا حسین احمد مصطفیٰ کمال کی ترکی تحریک کے تو خلاف ہیں۔ لیکن حکومتِ برطانیہ کی عداوت میں اس پر کبھی غور نہیں کرتے کہ گاندھی جی جو ہندوستانی تحریک چلا رہے ہیں اس سے ہندوستان کے مسلمانوں کی قومی شخصیت کو کس قدر نقصان پہنچنے کا امکان ہے کانگریس کا "گاندھی ازم" کے پرچار کے لیے آلۂ کار بن جانا ایک سبب تو یہ ہے کہ جس کی وجہ سے مولانا سندھی کانگریس کی موجودہ قیادت سے متفق نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ عام مسلمانوں کو کانگریس سے جو بُعد پیدا ہو گیا ہے اس کی تفصیل بھی مولانا کی زبان سے سنیئے۔

۱۹۱۶ء میں لکھنؤ پیکٹ کے نام سے اسمبلیوں اور کونسلوں کی نشستوں کے متعلق ہندو مسلمانوں میں جو سمجھوتا ہوا تھا۔ اس میں ایک بنیادی غلطی رہ گئی تھی۔ جن صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت تھی۔ ان میں سے کچھ حصّہ لے کر مسلم اقلیت کے صوبوں کو عموماً اور یوپی کی مسلم اقلیت کو خصوصاً زیادہ نشستیں دی گئی تھیں۔ اس طرح مسلمانوں کو ہندوستان کے ہر حصہ میں اقلیت بنا دیا گیا۔

۱۹۲۰ء میں خلافتِ تحریک کے جوش و خروش کے زمانے میں تو مسلمانوں نے حقوق کی اس غلط تقسیم کی طرف توجّہ نہ دی۔ لیکن جب تحریکِ خلافت سرد پڑ گئی تو مسلمانوں کی بعض سیاسی جماعتوں نے اس بے انصافی کے خلاف احتجاج کرنا شروع کیا۔ چنانچہ کونسلوں اور اسمبلیوں میں ہندو مسلمانوں کی یہ آئینی جنگ بڑے زور شور سے لڑی جانے لگی اور اس کی صدائے بازگشت سارے ملک میں گونج اٹھی۔ کانگریسی خیال کے مسلمان کونسلوں اور اسمبلیوں میں جانے کے خلاف

تھے۔ اور ہندو مسلمانوں کی اس آئینی جنگ کے بارے میں ان کی حیثیت ایک ثالث اور صلح جو کی تھی۔ اس لیے عوام مسلمانوں نے انہیں اسلامی حقوق کا مخالف اور ہندو پرست کہنا شروع کر دیا۔ آخر یہ ہوا کہ ۱۹۲۰ء کی مسلمہ قیادت ملک میں بالکل غیر مقبول ہو گئی۔ اور حریف سیاسی گروہ غالب آتے چلے گئے۔

کانگریس نے یہ نہ کیا کہ وہ از خود مسلمانوں کے جائز مطالبات کو مان لیتی تاکہ مسلمان عوام کے دلوں میں ہندو اکثریت سے جو نفرت پیدا ہو رہی تھی اسی وقت اس کا سد باب ہو جاتا۔ اگر کانگریسی قیادت کو اسی وقت یہ توفیق ودیعت ہو جاتی تو نہ کانگریسی خیال کے مسلمان زعماء اپنی قوم میں یوں بے وقر ہوتے نہ ہندو مسلمان آپس میں اس طرح لڑتے۔ اور نہ یہ تلخ اور الم ناک مناظر دیکھنے میں آتے جنہوں نے آج کی ہندوستانی سیاست کو اپنوں اور غیروں کے لیے مضحکہ خیز بنا دیا ہے۔ کانگریس نے ان معاملات سے نہ صرف بے نیازی برتی۔ بلکہ اس نے الٹا مہا سبھائی عناصر کی دست گیری کی۔ اور مسلمانوں کی مخالفت کو کمزور کرنے کے لئے یہ چال چلی کہ انہیں آپس میں لڑا دیا۔ خود مولانا سندھی کے اپنے الفاظ میں "خلافت تحریک یا مسلمانوں کی قومی خدمات کا اتنا اثر بھی نہ ہوا۔ کہ ہندو مسلمانوں کو ہندوستانی وطن میں ان کی تعداد کے مطابق ہی حق دینے پر راضی ہو جاتے۔ جن صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت تھی کم سے کم وہاں اگر کانگریس ہندوؤں کی جارحانہ کارروائیوں کو روک دیتی تو صورتِ حال اتنی نہ بگڑتی۔ کانگریس کے تیز گام[1] اور فلاسفر[2] لیڈروں نے بیرونِ ہند میں کانگریس اور کانگریس کے ساتھ اپنے

---

[1]، [2] پنڈت جواہر لال نہرو نے اپنے انٹرنیشنل رجحانات اور (باقی صفحہ ۴۰۲ پر)

اور بے شک ایک حد تک ہندوستان کے نام کو مشہور کرنے پر تو اپنی توجّہ مبذول کی لیکن انہوں نے یہ محسوس نہ کیا کہ سب سے پہلے تو اس بات کی ضرورت ہے کہ کانگریس صحیح معنوں میں سب اہلِ ہند کی نمائندہ جماعت ہو۔ ورنہ اگر نو کروڑ مسلمان اس سے منحرف ہو گئے تو بیرونِ ہند کی یہ ساری نیک نامی اندرونِ ملک کی بے امنی اور پھوٹ کے مقابلے میں بے حقیقت ثابت ہو گی۔ الغرض کانگریس نے انٹرنیشنل ازم پر زور دیا لیکن اپنے اہلِ وطن مسلمانوں سے تغافل برتا۔ ان کی اس روش سے ایک طرف تو ملک کے اندر ہندو اکثریت کی جارحانہ سرگرمیوں کے لیے راستہ صاف ہو گیا۔ اور دوسری طرف باہر کی دنیا یہ سمجھنے لگی کہ کانگریس ہی سارے ہندوستان کی ترجمان ہے۔ اور یہ کانگریس بس گاندھی جی اور ان کے چند ساتھیوں کا نام ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ کانگریس کے اس رویے نے

(بقیہ حاشیہ صـ ۴۰۱) گاندھی جی نے اپنے عدم تشدد کے فلسفہ کی وجہ سے جسے وہ ساری دنیا کے روگوں کا علاج بتاتے ہیں۔ اور سب اقوام کو اس کا قائل کرنا اپنی زندگی کا مقصد سمجھتے ہیں، باہر کے ملکوں میں بڑا نام پیدا کیا۔ اول الذکر اشتراکیت اور الثانی بین الاقوامی تحریک کے نقیب کی حیثیت سے ہر جگہ مشہور ہوئے اور گاندھی جی نئی انسانیت کے "پیغمبر" بنے۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ ان دونوں بزرگوں نے اپنے وطن کی مسلمانوں جیسی کثیر آبادی کا اعتماد حاصل کرنا ضروری نہ سمجھا۔ اور اسی کا نتیجہ ہے کہ کانگریس کی ۱۹۴۲ء کی تحریک تقریباً ناکام رہی جس کا خود کانگریس کے بڑے بڑے زعماء اعتراف کرتے ہیں۔

معاملہ کو بد سے بدتر بنا دیا۔ یہاں تک کہ جمعیت العلماء اور احرار کے لیڈر عوام مسلمانوں کے سامنے کانگریس کا نام لینے کے قابل نہ رہے۔

ہندو مسلمانوں کو آپس میں لڑانے میں زیادہ قصور کس کا ہے؟ ہندوؤں کا یا مسلمانوں کا؟ یا یہ سب شرارت انگریز کی ہے؟ بہرحال زیادہ قصوروار کوئی بھی ہو لیکن یہ واقعہ ہے کہ ہندو مسلمانوں کی لڑائی نے ہندوستان کے معاملہ کو بالکل چوپٹ کر دیا ہے۔ ہندو بھی اس سے گھاٹے میں رہیں۔ مسلمانوں کو بھی کوئی فائدہ نہیں پہنچا۔ ہاں برطانیہ کی ضرور بن آئی ہے۔ مولانا محمد علی آخر وقت تک ہندو مسلم اتحاد کے لیے جدوجہد کرتے رہے۔ لیکن نہ ان کی قوم نے اُن کی بات سُنی اور نہ ہندوؤں کی تنگ دلی اور کم بینی نے معاملہ کی نزاکت کو جانا اور اس وقت جو کچھ محمد علی مرحوم مانگتے تھے آج وہ سب کچھ ہو چکنے کے بعد بھی مسلمان ہندوؤں سے بدظن ہیں اور اُن کا ایک فریق اس پر تلا ہوا ہے کہ دنیا ادھر سے اُدھر ہو جائے۔ زمین بدل جائے۔ آسمان نیچے آ رہے۔ لیکن ہندوؤں سے برابر ٹھنی ہی رہے خواہ اس میں اپنا کتنا ہی نقصان کیوں نہ ہو۔

بے شک مولانا عبید اللہ سندھی کانگریس کی موجودہ قیادت سے خفا ہیں۔ لیکن وہ اصلاً کانگریس کے خلاف نہیں۔ انہیں ہندوؤں اور مسلمانوں کی یہ کھینچا تانی ایک لمحہ کے لیے بھی گوارا نہیں۔ ان کے خیال میں اس سے ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کا نقصان ہے۔ مولانا سندھی چاہتے ہیں کہ ہندو اور مسلمان دونوں مل کر کام کریں۔ اور ان کی صرف ایک سیاسی تنظیم ہو۔ لیکن اس سیاسی تنظیم میں کسی مذہبی گروہ کا غلبہ نہ ہو۔ اس کے پیش نظر ایسے مقاصد اور نصب العین ہوں۔ جن میں سب

قومیں برابر کی شریک ہو سکیں۔ اور سب ان کو اپنا بھی سکیں۔ ظاہر ہے۔ یہ اسی صورت ہی میں ممکن ہے جب کہ اس سیاسی تنظیم کے مقاصد اور نصب العین عمومی حیثیت رکھتے ہوں۔ اور ان سے ملک کے سارے باشندوں کو یکساں فائدہ پہنچتا ہو۔

مولانا ایک ہندوستان کے تو قائل ہیں لیکن وہ ایک ہندوستانی قوم کے قائل نہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ کانگریس نے پچھلے دنوں گاندھی جی کی قیادت میں ایک ملک، ایک قوم، ایک زبان، ایک کلچر اور ایک فلسفۂ زندگی کے جو نعرے لگائے تھے۔ ان سے ان کا مقصد آریہ ورت ملک، ہندو قوم، ہندی زبان، ویدک کلچر اور گاندھی فلسفہ تھا۔ گاندھی جی غلطی سے یہ سمجھ بیٹھے کہ وہ ہندوستان کو ہزارہا سال پہلے کی حالت میں بدلنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ انہوں نے اس کا مطلق خیال نہ کیا کہ ۰۰۸ برس سے ایک اور قوم، ایک اور زبان، ایک نیا تمدن اور ایک نیا فکر اس وطن کو اپنا گھر بنا چکا ہے۔ اور اس سرزمین پر اس کا بھی اتنا ہی حق ہے جتنا کہ گاندھی جی کی قوم کا۔ ان کی زبان، ان کے کلچر اور فلسفہ کا ہے اور پھر وہ یہ بھی فراموش کر گئے کہ انگریزوں کے آنے سے بھی ہندوستان کی بہت کچھ کایا پلٹ ہو چکی ہے۔ یورپ سے انگریزوں کے ذریعہ ہمیں زندگی کی بہاں اور بہت سی نئی قدریں ملیں۔ وہاں دو چیزیں خاص طور پر اہم تھیں۔ جن کو نئے ہندوستان میں جگہ دینا بے حد ضروری تھا۔ ان میں سے ایک تو جمہوریت یعنی خود اپنی مرضی اور اپنی رائے سے اپنے اوپر حکومت کرنے کا حق ہے اور دوسری چیز صنعتی انقلاب ہے۔ مولانا کے الفاظ میں "جیسے برطانیہ نے لبرل ازم سکھایا۔ اسی طرح ہمارے

ملک کو مشین سے بھی آشنا کر دیا ہے۔ مشین کا خاصا ہے کہ وہ کاریگروں کو منظم کر دیتی ہے۔ چنانچہ اس طرح ہمارے ملک میں مشین کے ساتھ کام کرنے والی جماعتیں پیدا ہو گئیں۔"

گاندھی جی کی قیادت کی سب سے بڑی بھول یہ تھی کہ ایک تو انہوں نے اپنے ہندوستان میں ویدک تہذیب کے علاوہ کسی اور تہذیب کی مستقل حیثیت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ مانا کہ ان کے دل میں مسلمانوں سے کوئی بیر نہیں۔ وہ قرآن مجید کی بھی خلوصِ دل سے عزت کرتے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی سچا نبی سمجھتے ہیں۔ لیکن وہ مسلمانوں کے قومی وجود، قرآن مجید کی اساسی تعلیم اور رسول اللہ صلعم کے بتائے ہوئے اسلوبِ حیات کو ہندوستان میں عامل اور نافذ ماننے کو تیار نہیں۔ ان کے نزدیک نئے ہندوستان کا بنیادی اصول تو وہ فلسفہ ہے، جس کی ترویج ان کے نام سے کی جا رہی ہے۔ بے شک دوسری چیزیں ہندوستان میں رہ سکتی ہیں۔ لیکن اس فلسفہ کے تابع بن کر۔ اس کے رنگ میں رنگ کر۔ یعنی دوسرے لفظوں میں اپنی عملی اور ترجیحی حیثیت کھو کر۔ ظاہر ہے۔ یہ ایک زندہ تہذیب اور فعال فکر کی موت نہیں تو اور کیا ہے۔ دوسری غلطی انہوں نے یہ کی کہ خاص ہندوستان میں اور ہندوستان کے باہر دنیا کے دوسرے ملکوں میں ادھر ایک سو سال سے جو صنعتی انقلاب برپا ہے، اُس سے پیدا ہونے والے حالات و نتائج کو سامنے نہ رکھا۔ اس زمانے میں مشین نے دنیا کی ہر چیز کو بدل دیا ہے۔ زمین پر اس کا سکہ رواں ہے۔ ہوا اس کے قبضہ میں ہے۔ پانی کے اوپر اور پانی کے اندر اس کا عمل دخل

ہے۔ انسان کو اس نے کچھ سے کچھ بنا دیا۔ اس کے لباس کو بدلا۔ اس کے دماغ کو بدلا۔ اس کی زندگی کی قیمتیں بدل دیں۔ گاندھی جی اپنے من کی دنیا میں کچھ اس طرح الجھے رہے کہ انہوں نے مشین کے پیدا کئے ہوئے انقلاب کو اپنے تصور حیات میں پوری اہمیت نہ دی۔ یہی وجہ ہے کہ گاندھی جی کی قیادت کے خلاف ایک طرف اگر مسلمانوں نے آواز اٹھائی۔ تو دوسری طرف مشین کی پیدا کی ہوئی ذہنیت والوں نے بھی اس قیادت کا دامن چاک چاک کر دیا۔ اور اس میں ذرہ برابر بھی کسی کو شک نہیں ہونا چاہیئے۔ کہ مسلمان اور اشتراکی جماعتیں نہ آج گاندھی جی کی قیادت کو مانتی ہیں اور نہ آئندہ اس کا امکان ہے کہ وہ ان کی قیادت کو مانیں۔ اس لیے اگر کانگرس آئندہ بھی بدستور گاندھی جی کی تحویل میں رہی تو لازمی طور پر مسلمان اس سے الگ رہیں گے۔ اور اشتراکیت پسند گروہ بھی جن کی روز افزوں ترقی کو دیکھتے ہوئے یہ کہنا خلافِ قیاس نہیں کہ مستقبل میں اُن کے اثر و رسوخ کا دائرہ یقیناً کافی وسیع ہو کر رہے گا۔ "گاندھی ازم" کے ساتھ سمجھوتہ کرنے پر کبھی راضی نہ ہوگا۔ اب خود ہی انصاف فرمائیے کہ جس کانگرسی نظام سے مسلمان اور اشتراکی دونوں بے تعلق رہیں۔ اس کا کل ہندوستان کی نمائندگی کرنا کیسے ممکن اور حق بجانب ہو سکتا ہے۔ لیکن ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ مولانا کے نزدیک اہلِ ہند کی مصلحت اور ان کے مجموعی مفاد کا تقاضا یہ ہے کہ ایک سیاسی جماعت ایسی ہو جو ہندوستان کے سارے باشندوں کی نمائندہ ہو۔ ساری ملتیں اسی کو اپنا سمجھیں۔ وہ اندرونِ ملک میں سب کو ایک نقطہ پر جمع کر سکے۔ بیرونِ ہند میں اس کی آواز سارے ملک کی آواز سمجھی جائے

اور ظاہر ہے کہ یہ جماعت صرف کانگرس ہو سکتی ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ کانگرس کا موجودہ روپ بدلا جائے۔ اور اس کی مسخ شدہ ذہنیت کی اصلاح ہو تاکہ یہ جماعت اس قابل ہو سکے کہ ہندوؤں کے علاوہ ملک کی دوسری قومیں بھی اسے اپنا سکیں اور یہ صحیح معنوں میں ہندوستان کی ساری سیاسیات کا مرکز بن جائے یہ کیونکر ہو؟ مولانا سندھی اس بارے میں فرماتے ہیں:۔

"ہندوستان ان معنوں میں ایک ملک نہیں ہے۔ جن معنوں میں ہمارے ہندو مہاسبھائی اور بعض کانگرسی دوست سمجھنے کے عادی ہیں۔ اگر ہندوستان کو ان لوگوں کی رائے کے مطابق ایک ملک بنانے پر زور دیا جاتا رہا تو یہاں اکثریت اور اقلیتوں کے جھگڑے رہتی دنیا تک چلتے رہیں گے اور کبھی امن قائم نہیں ہو سکے گا۔ یوں بھی دیکھئے کہ اگر روس کو براعظم یورپ سے علیحدہ کر دیا جائے۔ تو ہندوستان اپنے رقبے، باشندوں کے تنوع اور زبانوں کے اختلافات کے معاملے میں اس یورپ سے مشابہ ہے۔ چنانچہ جس طرح یورپ میں انگریز فرانسیسی جرمنی اور اطالوی قومیں مانی جاتی ہیں۔ وہی کیفیت ہندوستان میں موجود ہے مولانا کے نزدیک قوم وہ انسانی اجتماع ہے جو ایک زبان بولتا ہو۔ ان کی معاشرت میں ایک حد تک یکسانی پائی جائے۔ چونکہ اس آبادی میں ایک فکر جلدی شائع ہو سکتا ہے۔ اور آپس کے میل جول میں بھی زیادہ دقت نہیں ہوتی۔ اس لیے اسے ایک قومی وحدت ماننا چاہیئے" مولانا فرماتے ہیں کہ اس لحاظ سے ہندوستان کے سب باشندے ایک قوم نہیں ہیں۔ دراصل یہ نیم براعظم سرزمین مشتمل ہے سندھی کشمیری، پنجابی، بنگالی، مدراسی اور مرہٹی وغیرہ متعدد اور مستقل قوموں پر۔

لیکن ہندوستان کے اندر ان مستقل بالذات قوموں کے وجود کو تسلیم کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ یہ قومیں کبھی آپس میں ملیں ہی نہ۔ اور ہندوستان ریاست ہائے بلقان[1] بن کر رہ جائے۔ ہندوستان الگ الگ ٹکڑوں میں تقسیم نہیں ہو سکتا۔ ہندوستانی اقوام مجبور ہیں کہ باہم مل جل کر رہنے کے لیے ایک بڑی سیاسی وحدت بنائیں۔ اس وحدت کے بغیر ہندوستان کے مسئلے کا کوئی اور حل ممکن نہیں۔ لیکن یہ بڑی وحدت چھوٹی چھوٹی وحدتوں کے مجموعے سے بنے۔ ہر چھوٹی وحدت اپنی جگہ آزاد اور خود مختار ہو اور بڑی وحدت ان آزاد اور خود مختار وحدتوں کو ایک رابطے میں پرو دے۔ یہ نہ ہو کہ چھوٹی وحدتوں کو مٹا کر ایک بڑی وحدت معرض وجود میں آئے۔ ایسا نہ ممکن ہے اور نہ فائدہ بخش۔ استعارے کی زبان میں یوں کہہ لیجئے کہ ہندوستان ایک گلدستہ ہے جس میں ہر رنگ اور ہر نوع کے پھول ہوں۔ گلدستہ کی خوبی اور حسن یہ ہے کہ ہر پھول الگ الگ اپنی بہار دکھائے۔ اور پھولوں کی خوش نمائی اور شان اس میں ہے کہ وہ ایک رشتہ میں منسلک ہو کر گلدستہ بن جائیں۔

ہندوستان میں اس قسم کی ایک وحدت کا ہونا کچھ زیادہ مشکل نہیں ہے۔ خود مولانا کے الفاظ میں "یہ ایک حقیقت ہے کہ مختلف زبانیں بولنے والی قومیں اگر سمندر، پہاڑ جیسی قدرتی حدود انہیں جدا نہیں کرتیں۔ آپس میں کسی نہ کسی طرح اشتراک فکر پیدا کرنے کے لیے مجبور ہیں۔ یہ فلسفی فکر کبھی تو الہیات سے

---

[1] یورپ کے جنوب مشرق میں متعدد چھوٹی چھوٹی ریاستیں ہیں اور ان کی آپس میں برابر جھڑپ رہتی ہے۔ چنانچہ بلقان کو عام طور پر یورپ کی میگزین کہا جاتا ہے۔

تعلق رکھتا ہے۔ کبھی اقتصادیات سے۔ جیسے کہ ہمارے زمانے میں اشتراکیت ہے۔ اور کبھی ایک دینی تنظیم جو الٰہیات اور اقتصادیات دونوں پر حاوی ہوتی ہے ماوجہ اشتراک بن جاتی ہے۔ ہمارے خیال میں اس قسم کے فکری اتحاد سے جو وحدت پیدا ہو، اسے قومی نہیں بلکہ بین الاقوامی کہنا چاہیئے۔ مولانا چاہتے ہیں کہ کانگرس ہندوستانی اقوام کا اس طرح کا ایک بین الاقوامی ادارہ بنے۔ اس ادارہ کو قومی کہنا غلط ہے۔ یہ ادارہ بین الاقوامی ہونا چاہیئے۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ کونسا مشترک فکر اور ذہنی رشتہ ہے جو ان سب اقوام کو ایک بندھن میں جمع کر سکتا ہے۔ مولانا اس خیال کے حامی ہیں کہ ہندوستانی اقوام میں اس قسم کا اشتراکِ فکر موجود ہے اور اس کی اساس پر ایک بین الاقوامی ہندوستانی وحدت قائم کرنا ممکن ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ ہمیں معلوم ہے کہ عہدِ گزشتہ میں بعض ترکی لیڈر تحریک اتحادِ اسلام کو ایک قومی تحریک مانتے تھے اور انہوں نے اس کو اسلامی قومیت کا نام دیا تھا۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ان کے تتبع میں آج بھی بعض ہندوستانی مسلمان اسلامی قومیت کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ ترک اتحادِ اسلام کی تحریک کے مرکز پر قابض تھے۔ ان کے لیے اس میں فائدہ تھا کہ دوسری اسلامی قوموں کی قومیت کا اعتراف نہ کیا جائے۔ چنانچہ اتحادِ اسلام سے عملاً ان کی قومی سیاست کو ہی تقویت پہنچتی تھی۔ ترکوں کے اس غلو کا یہ نتیجہ نکلا کہ عرب ترکی قوم کے جانی دشمن بن گئے۔ اور آخرکار اپنی قومی شخصیت کے بقا کے لیے غیروں سے مل کر ان کے خلاف لڑے۔ کم و بیش یہی کیفیت آج

ہندوؤں کی ہے ہندوستان کی موجودہ قومی تحریک کے وہی رُوح رواں ہیں اس لیے ہندوستان میں بسنے والی مختلف اقوام کو ایک قوم کہتے ہیں درا صل ان کی خاص اپنی قوم کا فائدہ ہے۔ اور کُل ملک کو ایک لسانی، تہذیبی وحدت بنانا ہندو تسلط کے ہم معنی ہے۔ ۱۹۱۴ء سے پہلے ترکی لیڈروں نے دولتِ عثمانیہ کی مختلف قوموں کو اتحادِ اسلام کے نام سے ایک سیاسی، لسانی اور تہذیبی وحدت بنانے کی کوشش کی۔ اور اس کا جو حشر ہوا۔ تاریخ کا ہر طالب علم جانتا ہے۔ اگر آج ہندوؤں کے غالب طبقہ نے بھی ہندوستانی قومیت کی آڑ لے کر ملک کی دوسری قوموں کے مستقل وجود کا انکار کیا۔ تو اس کا نتیجہ بھی کچھ المناک نہ ہو گا۔

قومی وطن کے متعلق بھی مولانا سندھی کا ایک خاص خیال ہے۔ ان کے نزدیک وطن نمو پذیر DYNAMIC وجود ہے۔ وہ جامد اور ساکن STATIC نہیں ہوتا۔ عہدِ قدیم میں آریاؤں نے ہندوستان کو عزت اور رفعت بخشی۔ قرونِ وسطیٰ میں مسلمانوں نے اس ملک کو کہیں سے کہیں پہنچایا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ بے شک مسلمان اس وقت تک قابلِ نفرت ہو سکتے تھے۔ جب تک وہ ہندوستان کی دولت لُوٹ کر باہر لے جاتے تھے۔ لیکن جب انھوں نے ہندوستان کو اپنا وطن بنا لیا تو اُن کی تمام استعدادیں اس ملک کو سربلند کرنے میں صرف ہونے لگیں۔ گو برطانی قوم کا بھی ہندوستان کی موجودہ ترقی میں بہت کافی دخل ہے۔ لیکن چونکہ وہ اس ملک کو اپنا وطن نہیں سمجھتے، اس لیے ان کے متعلق ہندوستانی ہونے نہ ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مولانا کا کہنا یہ ہے کہ ہندوستانی وُہ ہے جس نے ہندوستان کو اپنا وطن بنا لیا۔ اس میں پرانے یا نئے کا کوئی امتیاز نہیں۔ جو نظام اور زمانہ وطن کی

بہبودی اور ترقی کا باعث ہو، اس نظام اور فکر کو ماننے اور چلانے والے اس وطن کے سب سے بڑے حق دار ہوتے ہیں۔ ورنہ اگر کسی کا محض پُرا نا ہونا ہی اسے صاحب وطن بنا سکتا ہے تو ہندوؤں سے کہیں زیادہ دراوڑ بھیل اس امتیاز کے اہل ہیں۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ہندوستان میں ایک قوم نہیں بلکہ متعدد اقوام آباد ہیں یہاں ایک زبان نہیں بلکہ کئی زبانیں رائج ہیں۔ ایک تہذیب نہیں بلکہ کئی تہذیبیں موجود ہیں۔ ان سب اقوام کو اگر مل کر رہنا ہے تو ضروری ہے کہ ہر قوم کا اپنا مستقل وجود قائم رہے۔ ہر زبان کے لئے ترقی کا امکان ہو۔ ہر تہذیب کو پھلنے پھولنے، متاثر کرنے اور متاثر ہونے کے مواقع ملیں۔ چنانچہ ان اقوام کا جو مشترک ادارہ بنے گا، وہ قومی نہیں بلکہ بین الاقوامی ہوگا۔ یہ ادارہ ہر قوم کے مستقل وجود، اس کی زبان اور اس کی تہذیب کو تسلیم کرے گا۔ تاکہ ہر قوم آزادی سے اس کے ماتحت رہ سکے۔ اور اپنے قومی اور ذہنی وجود کو ترقی دے سکے۔ مولانا سندھی کے نزدیک کانگرس ہی ایک ایسا ادارہ ہے، جو ہندوستان کی ساری اقوام کا اس طرح کا ایک نقطۂ اتصال ہو سکتا ہے۔ البتہ ضرورت اس امر کی ہے کہ کانگرس میں چند بنیادی تبدیلیاں کی جائیں۔

پچھلے بیس سال سے گاندھی جی نے کانگرس کو مذہبی رنگ دے دیا ہے۔ لیکن یہ مذہبی رنگ خالص ہندوانہ رنگ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہندوستان کی تمام اقوام کی اکثریت کسی نہ کسی مذہب کو مانتی ہے۔ لیکن گاندھی جی نے مذہب کو جس رنگ میں پیش کیا ہے، وہ مسلمانوں، عیسائیوں اور سکھوں کے لیے کبھی قابلِ قبول نہیں ہو سکتا۔ اور نہ اشتراکی خیال والے اس کے روادار ہو سکتے ہیں۔

مولانا سندھی فرماتے ہیں کہ سب سے پہلے ہمیں یہ کرنا چاہیئے۔ کہ کانگرس کو خالص ایک سیاسی جماعت قرار دیں اور اقتصادیات کو سیاسی زندگی کی بنیاد سمجھیں۔

جب اقتصادیات پر قومی اور سیاسی زندگی کو مرتکز کیا جائے گا۔ تو اس کا امکان ہے کہ ہمارے ہاں بھی لامذہبیت کا دَور دَورہ ہو۔ سائنس کی ترقی کے ساتھ مذہبی قوانین کا بے اثر ہونا تو ظاہر ہی ہے۔ لوگ تو سائنس کے اثر میں خدا کا ہی سرے سے انکار کر دیتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ میں مذہبی آدمی ہوں۔ میرے نزدیک مذہب ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ خدا کا انکار زندگی کے کمال کی نہیں۔ بلکہ نقص کی دلیل ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کرتا ہوں کہ ہمارے لیے سائنس کا انکار بھی ممکن نہیں۔ اگر ہم نے مشینی دَور کی مخالفت کی صنعتی انقلاب کے دُوررس نتائج کو اپنی قومی زندگی میں نہ سمویا۔ تو ہم مادی ترقی سے بالکل محروم ہو جائیں گے۔ اور دنیا میں ہماری حیثیت اچھوتوں کی سی ہو گی۔ مولانا کے خیال میں نہ مذہب کا انکار ممکن ہے اور نہ سائنس کے ٹھوس حقائق کو رد کیا جا سکتا ہے۔"

اب اس کا حل کیا ہو؟ اس ضمن میں مولانا فرماتے ہیں "گو یورپ نے مذہب کا استعمال سیاسیات میں چھوڑ دیا ہے لیکن وہ مجبور ہے کہ کسی نہ کسی فلسفہ کو اپنی اجتماعی زندگی کی اساس بنائے۔ میرا خیال ہے کہ ہمارے ملک کی ہندو، مسلمان اور سکھ جماعتوں میں ایسے عالموں کی کمی نہیں کہ وہ اپنی مذہبی روایات کے ساتھ ساتھ یورپ کے اقتصادی نظریات کو تطبیق دے لیں۔ اس سے وہ اپنے عوام کو جلد بیدار کر سکیں گے۔ مگر مذہبی مراسم کو نیشنل تحریک کا جزو بنانا خواہ وہ کسی نیک نیتی کی بنا پر ہو۔ ملک کو تباہی سے نہیں بچا سکتا۔"

مولانا کا کہنا یہ ہے کہ کانگرس خالص سیاسیات اور اقتصادیات کے اصولوں پر اپنے مسلک اور حکمتِ عملی کی بنیاد رکھے اور کسی مذہبی گروہ کو یہ اجازت نہ دی جائے کہ وہ اپنے خاص مراسمِ مذہبی کو کانگرس کا جزو بنا سکے لیکن انسانی زندگی مجبور ہے کہ اپنی سیاسی اور اقتصادی سرگرمیوں کے لیے کوئی نہ کوئی فلسفہ ڈھونڈے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ ضرورت وحدۃ الوجود کے تصور سے پوری ہو سکے گی۔

وحدۃ الوجود ایک طرف تو ہندو فلسفہ کا اصل اصول ہے۔ دوسری طرف ہندوستان کے سب سے بڑے مسلمان فلسفی اور عالمِ دین شاہ ولی اللہ بھی اس فلسفہ کو اساسِ حکمت مانتے ہیں اور ایک سائنس دان بھی اس کا آسانی سے انکار نہیں کر سکتا۔ درحقیقت وحدۃ الوجود کا تصور ہر مذہب کی روح ہے۔ مذاہب عالم کی بوقلمونی بھی اس کی مدد سے سمجھ میں آجاتی ہے۔ اور پھر یہ فکر کسی ایک قوم کے لیے خاص نہیں۔ نیز وہ لوگ جو زندگی کے مادی تصورات کی بنا پر خدا کا انکار کرتے ہیں۔ اگر وہ وحدۃ الوجود کا سنجیدگی سے مطالعہ کریں تو انھیں بھی خدا کے انکار کی مطلق ضرورت نہ پڑے۔ مولانا عبید اللہ سندھی فرماتے ہیں کہ ہندوستان کو ایک نہ ایک دن سیاست اور معیشت کے متعلق یورپی نظریات کو قبول کرنا ہی ہوگا۔ یہ مشینی دور اب کسی کے روکے نہیں رک سکتا۔ روس میں مشین پر کام کرنے والے کاریگروں اور مزدوروں نے خود اپنی حکومت ہی بنا لی ہے۔ یورپ کے دوسرے جمہوری ملکوں میں بھی جہاں کی پارلیمنٹوں میں اس وقت محافظین اور لبرل کی اکثریت ہے۔ ایک خطرناک انقلاب آیا چاہتا ہے۔ ان پارلیمنٹوں میں کاریگروں کا غلبہ ہو کر رہے گا۔ چونکہ یہ کاریگر اور مزدور ایک طویل زمانے سے محافظین اور لبرلوں

کے مظالم کا شکار ہو رہے ہیں۔ اس لیے ان سے انتقام کا جذبہ مزدوروں میں پیدا ہونا ضروری ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ یہ بھی یاد رہے کہ جن ملکوں میں مشین پر کام کرنے والے مزدور اور کاریگر انقلاب پیدا کریں گے اس وقت اگر وہاں کے کاشت کار بھی منظم ہو چکے ہوں گے تو وہ بھی ان کے ساتھ شامل ہو جائیں گے۔ مولانا کا کہنا یہ ہے کہ مزدوروں اور کاشت کاروں کا یہ انقلاب ہمارے ہاں بھی آ کر رہے گا۔ ممکن ہے ہمارے ہاں ابھی یہ انقلاب اس قسم کی انتہائی شکل اختیار نہ کرے۔ لیکن اس انقلاب کی پہلی اور دوسری منزل سے تو ہمیں بہت جلد گزرنا پڑے گا۔ مانا اس وقت ہمارا ملک انقلاب کی آخری منزل سے قدرے دور ہے۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ آج جو کچھ یورپ کی جمہوریت پسند قوموں کو پیش آ رہا ہے۔ کل یا پرسوں ہمیں بھی اس کا سامنا کرنا ہوگا۔ اس لیے دانشمندی اور تدبر کا تقاضا یہ ہے کہ ہم ابھی سے اس کے لیے تیار ہو جائیں۔

مولانا کے ان تمام ارشادات کا خلاصہ یہ ہے:۔

۱۔ ہندوستان میں ایک قوم نہیں بلکہ کئی اقوام آباد ہیں۔

۲۔ ہندوستانی قوم کا یہاں کہیں وجود نہیں۔ البتہ ہندوستانی اقوام یہاں موجود ہیں اور ہمیشہ رہیں گی۔

۳۔ ایک رقبۂ زمین میں ایک مستقل زبان بولنے والی آبادی ایک قوم ہے۔ ایک سے طبعی ماحول میں رہنے اور ایک زبان بولنے کی وجہ سے اس کے افراد میں یگانگت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور یہ اپنا ایک تمدن بنا لیتے ہیں۔

۴۔ ہندوستانی اقوام میں سے ہر قوم اپنے اپنے رقبے میں با اختیار اور آزاد ہو۔ تاکہ اس کو پورا حق ہو کہ وہ اپنی زبان اور اپنے تمدن اور اپنے قومی وجود کو استحکام اور ترقی دے سکے۔

۵۔ ہندوستان کی ان با اختیار اور آزاد اقوام کی ایک وحدت ہو۔ اس وحدت کی حیثیت قومی نہیں بلکہ بین الاقوامی ہوگی۔

۶۔ ہندوستانی اقوام کی اس وحدت کے یہ بنیادی اصول ہوں :۔

۱۔ سیاست : اپنی رائے سے اپنے اوپر حکومت کرنے کا حق، جسے عرف عام میں جمہوریت کہتے ہیں۔ قوم کے ہر فرد کی خواہ وہ مرد ہو یا عورت مساوی حیثیت۔ نسل، مذہب یا قدامت کی بنا پر کسی کو کوئی تفوق نہ ہو۔

۲۔ اقتصادیات : صنعتی انقلاب کا مکمل نفاذ۔ سب کے لیے ایک سی اقتصادی سہولتیں۔ محنت کش طبقوں کا معیارِ زندگی دوسروں سے کم نہ ہو۔ سیاسی آزادی، اقتصادی آزادی کے بغیر بے معنی ہے۔ اقتصادی آزادی ایک گروہ یا جماعت تک محدود نہ ہو، بلکہ ملک کی عام آبادی بلا تمیز مذہب و ملت اس سے بہرہ اندوز ہو۔

۳۔ معاشرت : صنعتی انقلاب کو کامیاب بنانے کے لیے ضروری ہے کہ انفرادی اور اجتماعی زندگی کے پرانے اوضاع و اطوار کو بدلا جائے۔ ہماری یہ چیزیں اس زمانے کی یادگار ہیں۔ جب زندگی دوسرے ڈھنگ پر تھی۔ اب چونکہ زندگی یکسر بدل گئی ہے۔ اس لیے یہ اوضاع و اطوار بھی فرسودہ ہو چکے ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ یورپی معاشرت اختیار کی جائے۔

۴۔ مذہب: سب مذاہب کی بنیادی حقیقت ایک ہے اور ہندوستان کے سارے مذاہب اس بنیادی حقیقت کو تسلیم کرنے میں ایک حد تک آپس میں متفق بھی ہیں۔ یہی مذاہب کی اصل رُوح ہے اور یہ ہے فلسفۂ وحدت الوجود جو مادی اور ماورائے مادی دونوں زندگیوں کی اس طرح تشریح کرتا ہے کہ جملہ اہل مذاہب بھی اس سے مطمئن ہو سکتے ہیں۔ اور سائنس اور صنعتی انقلاب کی ذہنیت کو بھی مجالِ انکار نہیں ہو سکتا۔ ہندوستان جیسے براعظم کی مختلف قوموں، تمدنوں نسلوں اور مذہبوں میں سیاسی اور معاشی یکسانیت کے ساتھ ساتھ فکری ہم آہنگی، ذہنی موانست اور ایک دوسرے کے ساتھ سچی رواداری پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ فلسفۂ وحدت الوجود ہندوستانی اقوام کی اس مجوزہ وحدت کی عقلی اساس بنے۔

مولانا کا یہ پختہ عقیدہ ہے کہ ہندوستان کی سیاسی ابتری، معاشی بدحالی، اور اس میں بسنے والوں کی آپس کی نااتفاقیوں کا صرف یہی ایک حل ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اسلام اور ہندوستانی مسلمان کو اس سے گزند نہیں پہنچے گا جیسا کہ عام طور پر آج کل سمجھا جاتا ہے۔ اس ضمن میں مولانا کی کیا رائے ہے؟ اس کتاب کے اگلے اور آخری باب کا یہی موضوع ہے۔

ہندوستانی مسلمانوں کا مستقبل

مولانا سندھی کے نزدیک جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اسلام ایک بین الاقوامی تحریک ہے۔ اس بین الاقوامی تحریک کا پہلا رنگ عربی تھا۔ موصوف کے خیال میں عربوں کے اموی اور عباسی دور میں لاکھ خرابیاں ہوں، لیکن اُن کی سطوت اور قوت سے اسلام کو یہ فائدہ پہنچا کہ دنیا کی دوسری قومیں بھی اس سے متعارف ہو سکیں اور عربی فتوحات اسلام کی نشر و اشاعت کا ذریعہ بن گئیں۔ ایک زمانے کے بعد جب عربوں کو زوال آیا تو مسلمان ایرانیوں نے ان کی جگہ لی۔ اور انہیں کے فیض سے ادھر مشرق میں دہلی کی شمع روشن ہوئی۔ اور ادھر یورپ کی سرزمین میں عثمانی ترکوں نے اپنا چراغ جلایا۔ مولانا کی رائے میں جس طرح اسلام کے عربی دور کے دو مرکز دمشق اور بغداد تھے، اسی طرح اس کے ایرانی دور کے دو مستقل مرکز قسطنطنیہ اور دہلی ہیں۔ بے شک اسلام کی بین الاقوامی تحریک کے اوّل ہراول اور سب سے پہلے نقیب عرب ہیں۔ اور اس لحاظ سے ان کی فضیلت اور اوّلیت مسلّم ہے لیکن اسلام کو اطرافِ عالم میں پھیلانے

اور اس کو سر بلند کرنے میں غیر عرب مسلمانوں کا بھی کچھ کم حصہ نہیں ہے۔

مولانا سندھی فرماتے ہیں۔ کہ اسلام ایک عالمگیر دین ہے۔ وہ سب کے لیے ہے۔ ساری کی ساری انسانیت اس کو اپنا سکتی ہے لیکن اسلام کے عالمگیر ہونے کے یہ معنی نہیں کہ مسلمانوں کا قومی وحدتوں میں تقسیم ہونا ناجائز سمجھا جائے۔ اسلام قومیتوں کو مٹاتا نہیں۔ قوم تو انسانوں کی ایک قدرتی تقسیم، انسانی زندگی کے طبعی رجحانات اور ایک ماحول میں رہنے کا لازمی نتیجہ ہے ایک ملک اور ایک سے حالات میں رہنے والے انسانوں کی عادات واطوار میں بہت حد تک مشابہت پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ ایک زبان بولنے لگتے ہیں۔ اور ان کا ایک قومی مزاج بن جاتا ہے۔ اسلام انسانوں کی اس طبعی تقسیم کا انکار نہیں کرتا۔ البتہ اتنا وہ ضرور چاہتا ہے کہ انسانیت ان تقسیموں سے آپس میں بٹ نہ جائے۔ اور ہر قوم کے ذہن میں یہ خیال رہے کہ وہ انسانوں کی بڑی برادری کا ایک حصہ ہے۔ مولانا کے نزدیک اسلام کی ترقی کے لیے ضروری ہے کہ ان قومیتوں کا اعتراف کیا جائے۔ اور اسلام کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ ان قومیتوں کی زبانوں میں اس کی عالمگیر تعلیمات کو پھیلایا جائے۔

جس طرح عرب ایک قوم ہے۔ اسی طرح ایرانی۔ ترک، افغان اور ہندوستانی مسلمان بھی اپنی اپنی جگہ مستقل قومیں ہیں۔ ہندوستان میں مسلمان آئے تو وہ اس ملک میں بس گئے۔ اور انہوں نے اس ملک کو اپنا وطن بنایا۔ ان کے علاوہ یہاں جو لوگ پہلے سے رہتے تھے۔ ان میں بھی بہت بڑی تعداد نے اسلام قبول کر لیا۔ ان ہندوستانی مسلمانوں نے ہندی اسلامی کلچر کی بنیاد رکھی۔ یہاں کے حالات کے

مطابق اسلامی فقہ کی تدوین کی۔ ان کا اپنا خاص ادب معرضِ وجود میں آیا۔ عربی، فارسی اور ہندی زبانوں کے امتزاج سے ایک نئی زبان بنی۔ صوفیاء کے ہندوستانی طریقے قائم ہوئے۔ فنِ تعمیر میں ہندی اسلامی طرز کا رواج ہوا اور اسی طرح اس ملک میں ایک ہندی اسلامی فکر کی بھی تشکیل ہوئی۔ بے شک یہ فکر اسلامی تھا لیکن یہ ہندوستانی بھی تھا۔ ایک عالمگیر تعلیم ایک خاص ماحول میں جو شکل اختیار کرتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہندی اسلامی فکر اور ہندوستانی مسلمانوں کا قومی وجود ہے۔

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَۃٌ "یعنی ہر مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ جس کا کوئی مسلمان انکار نہیں کر سکتا۔ اور یہی رشتہ ہے جو کُل روئے زمین کے مسلمانوں کو ایک لڑی میں پرو دیتا ہے۔ یہ ہے ملتِ اسلامیہ کا رشتہ۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ملتِ اسلامیہ عبارت ہے دنیا کی تمام مسلمان قوموں کے مجموعہ سے۔ یہ مسلمانوں کی ایک وسیع عالمگیر برادری ہے اور مختلف مسلمان قومیں اس کے اجزا ہیں۔ ملتِ اسلامیہ کے اس بڑے وجود کا استحکام اور اس کا فروغ صرف اسی طرح ممکن ہے کہ جن اجزاء سے یہ ملت مرکب ہے، وہ اجزاء ترقی کریں۔ ہاں یہ امر ضرور ملحوظ رہے کہ ان اجزاء کی روش ایک دوسرے کے ساتھ مخالفانہ نہ ہو۔ ورنہ ظاہر ہے ایک کی ترقی دوسرے کے لیے نقصان کا باعث ہوگی۔

ہر فرد کو قدرت کی طرف سے کچھ فطری صلاحیتیں ودیعت ہوتی ہیں۔ چنانچہ ایک فرد کی ترقی کے معنی یہ ہیں کہ اس کی صلاحیتوں کو مناسب نشوونما ملے۔ تاکہ جو کچھ بننے کی اس میں استعداد ہے، وہ اس کے لیے اپنی صلاحیتوں

سے پُورا کام لے سکے اور اس طرح اس کی شخصیت اپنے کمال کو پہنچے۔ لیکن فرد کی صلاحیتوں کی مناسب نشوونما کا انحصار بہت حد تک اس کے ماحول پر ہوتا ہے۔ صلاحیتیں گویا بیج ہیں اور ماحول کو زمین سمجھئے۔ بیج اور زمین میں مناسبت ضروری ہوتی ہے۔ فرد کی طرح ایک جماعت بھی اس وقت تک ترقی نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ اپنے ماحول کے تقاضوں اور اپنی خاص فطری استعداد کی مطابقت کا خیال نہ رکھے۔ اس میں شک نہیں کہ ہر جماعت کو اپنے سامنے ایک عام انسانی نصب العین رکھنا چاہیئے۔ کیونکہ وہ اس دنیا میں ایک منفرد بے تعلق وجود نہیں بلکہ اس میں بسنے والے انسانوں کی بڑی برادری کا ایک ٹکڑا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اس جماعت کو ضرورت پڑتی ہے کہ وہ اپنے قومی مزاج اجتماعی رجحانات اور گردوپیش کے مادی اور قدرتی حالات کی مناسبت سے اپنے لیے مخصوص نظام کا تشکیل کرے۔ جو افراد کی فطری صلاحیتوں کو ابھارنے اور ان کی تکمیل میں خاص طور پر ممد و معاون ہو۔ اور قومی طبائع اُسے آسانی سے اپنے اندر سمو بھی سکیں۔ گو یہ نظام ایک حیثیت سے قومی اور محدود ہو گا لیکن اس کی یہ انفرادیت اور اختصاص عین منشائے فطرت ہے۔ کیونکہ خود فطرت بھی اپنی تمام ہم آہنگی اور جامعیت کے باوجود ایک سی نہیں۔ نہ اس کا ایک رنگ ہے۔ یوں بھی یک رنگی اور یکسانیت میں اتنا حُسن نہیں ہوتا۔ جتنا گوناگوں نوع بنوع اور رنگ برنگ اشیاء کے جدا جدا ہوتے ہوئے ان کے ہم آہنگ ہونے میں ہے۔

الغرض ہندوستانی مسلمان کل ملتِ اسلامیہ کے ایک رکن کی حیثیت سے اپنا ایک مستقل قومی وجود رکھتے ہیں۔ مولانا کے نزدیک قومیت کا انکار انسانی فطرت

کا انکار ہے۔ نیز اسلامی قومیتوں کی تقسیم کو ملت اسلامیہ کی وحدت کے منافی سمجھنا بھی ٹھیک نہیں۔ مولانا کے خیال میں ایک قوم کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ وہ اپنے قومی، ذہنی اور طبعی رجحانات کو عام انسانی اصولوں کے مطابق کرے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی قومی شخصیت کو سرے سے ختم کر دیا جائے۔ قومیت اور بین الاقوامیت کا صحیح امتزاج اور ان دونوں میں توافق نہ صرف اس قوم کے لیے مفید ہے بلکہ اس سے کل نوع انسانی کو بھی نفع پہنچتا ہے۔ صحیح امتزاج کا طریقہ یہ ہے کہ انسانیت کے اجتماعی فکر یا ضمیر انسانی کو جو لازوال ہے اور زمانہ کے تمام تغیرات کے باوجود اس کا جوہر اصلی نہیں بدلتا۔ اور جس کی ترجمانی انبیاء، حکماء اور صالح افراد انسانی شروع سے کرتے آئے ہیں۔ اس ضمیر انسانی کے ابدی اور ازلی حقائق کو زمانے کی ضرورتوں اور قومی زندگی کے تقاضوں میں اس طرح سمویا جائے کہ جزو کل سے پورا ہم آہنگ ہو۔ اور جزو کی ترقی اور تقدم کل کی ترقی اور تقدم کا باعث بنے ہندی اسلامی فکر اور ہندوستانی مسلمانوں کا قومی وجود بھی اس طرح کی ایک مستقل وحدت ہے۔ یہ وحدت اپنی جگہ قائم بالذات ہے۔ اب ضرورت اس کی ہے کہ اس وحدت اور عام انسانیت اور دوسرے ملکوں کی مسلمان قوموں میں پوری ہم آہنگی و توافق ہو۔

مولانا فرماتے ہیں کہ بدقسمتی سے عہدِ گزشتہ میں ہندوستان کے مسلمانوں کو اپنے قومی وجود کی تکمیل کا پورا موقع نہ ملا۔ شروع میں ایک عرصہ دراز تک وہ تسخیر و توسیعِ سلطنت میں لگے رہے۔ مغلوں کے دور میں جب حالات سازگار ہوئے اور عام اسلامی علوم و معارف کی بنیادوں پر ہندوستانی اسلامی فکر کی اپنی عمارت

تھی۔ شروع ہوئی۔ اور ہندوستانی مسلمان ایک قوم کی حیثیت سے بیرونی دنیا سے روشناس ہونے لگے تو تسلسل کا تقاضا یہ تھا کہ یہی ترکیب و تشکیل اور ارتقاء و تقدم کا یہ عمل جاری رہتا۔ لیکن ہو گیا یہ کہ ہندوستان یا اکبر کا ہو رہا یا کا غلام ہو گیا اور اکبر کی سیاست، شاہجہاں کی حب وطن پرستی، عالمگیر کی تدبیر مملکت، امام ربانی کی دعوت تجدید اور شاہ ولی اللہ کی حکمت کے سلسلہ کو آگے بڑھانے والے نہ رہے۔ یہاں کا نقشہ ہی بدل گیا۔ انگریزوں کے آنے سے زندگی کے ہر شعبے میں اس قدر انقلاب پیدا ہوا کہ ہماری قومی تاریخ کا تسلسل باقی نہ رہ سکا۔ ہمارا انتقال تبدیلی ہو جانے سے ذہنوں میں انتشار اور ارادوں میں ضعف پیدا ہو گیا۔ ہم اپنے قومی وجود اور اپنے فکری اور تہذیبی سرمایہ سے بے خبر ہو گئے اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ دوسروں کے پیچھے چلنا ہم نے اپنے لیے بہتر سمجھا۔

"اپنے آپ کو بھول جانا" قوموں کی موت ہے۔ مولانا کے نزدیک غلامی کی سب سے بڑی لعنت یہ ہے کہ قوم اپنے آپ کو بھول جاتی ہے اور دوسروں کی نقالی کرنے لگتی ہے۔ نقالی سے کوئی قوم زندگی نہیں پا سکتی۔ ۱۸۵۷ء کے بعد اپنی سیاسی زندگی میں ہم نے انگریزوں کا سہارا لیا۔ انگریز آہستہ آہستہ ہندوستان کی حکومت سے بے دخل ہونے لگے۔ تو ہمارا اوپر کا طبقہ جو ان سے لو لگائے ہوئے تھا۔ کہیں کا نہ رہا۔ پھر ہم نے ہندوؤں پر ٹیک لگائی۔ یہ ہندو قیادت سرمایہ دارانہ ذہنیت کی تھی اور سرمایہ داروں کے بل پر اس کا سارا فروغ ہوا تھا۔ ان سے اختلاف ہونا ناگزیر تھا۔ چنانچہ ہم ادھر سے بھی گئے۔ اور ادھر کے بھی نہ رہے اور اب مارے مارے پھر رہے ہیں۔ اسی طرح

ہم نے اپنی فکری اور ذہنی زندگیوں میں بھی ٹھوکریں کھائیں۔ سرسید نے یورپ کے
اس وقت کے فلسفہ اور عام فکر سے متاثر ہو کر قرآن کی تفسیر لکھی۔ علامہ مشرقی نے
موجودہ یورپ یعنی خالص مادی یورپ پہ قرآن کو تطبیق دینے کی کوشش کی۔ مولانا
فرماتے ہیں کہ مجھے ان دونوں بزرگوں کی حسنِ نیت پر شبہ نہیں اور ظاہر ہے
اس سے ان کا مقصد اپنی قوم کو اٹھانا اور ان میں زندگی پیدا کرنا تھا۔ لیکن یہ طرزِ فکر
میرے نزدیک ٹھیک نہیں۔ کوئی قوم اپنے فکری تسلسل کو چھوڑ کر صحیح معنوں میں
ابھر نہیں سکتی۔ قوم کی تاریخ ہی وہ سرچشمہ ہے، جس سے افراد کی زندگی کے سوتوں
کو پھوٹنا چاہیئے۔ اگر افراد اور قومی تاریخ کا یہ سلسلہ کٹ جائے تو قوم کی شخصیت
فنا ہو جاتی ہے۔ بے شک کوئی قوم اس دنیا میں کافی بالذات نہیں اور نہ وہ کبھی مستغنی
عن الغیر ہو سکتی ہے۔ اسے دوسروں سے بہت کچھ اخذ کرنا پڑتا ہے۔
لیکن یہ اخذ و قبول کا عمل یوں ہونا چاہیئے کہ قوم کا اپنا اساسی فکر فنا نہ ہو۔ وہ دوسروں
کی اچھی باتوں کو اپنائے ضرور، لیکن ان میں ضم ہو کر اپنے قومی وجود کو ختم نہ کرے۔

ہم سے دوسری غلطی یہ ہوئی کہ غدر کے بعد سے لے کر اب تک ہمارے
بڑے بڑے شعراء، مصنفین اور اہلِ علم نے ہندوستان کی اسلامی تاریخ اور اس
کی ذہنی اور فکری روایات کو کبھی درخورِ اعتنا نہ سمجھا۔ انہوں نے ہمیشہ اپنی شاعری
انشا پردازی، تحقیق و جستجو اور والہانہ عقیدت کے موضوع اسلامی ہندوستان
کے بجائے بلیسٹر دور دراز اسلامی ملکوں میں ڈھونڈے۔ مانا کہ اسلام کی تاریخ
اور اس کی بڑی شخصیتیں سب مسلمانوں کے لیے مشترک ہیں لیکن عام طور پر انسان قریب
کی چیزوں کو آسانی سے سمجھ لیتا ہے۔ اور پھر ان کے ذریعہ سے وہ چیزیں جو زمان و

مکان کے اعتبار سے اُس سے دُور ہوتی ہیں، اُن کو ذہن نشین کر سکتا ہے۔ یہ طریقہ صرف ذہن کے لیے سود مند نہیں۔ بلکہ اس کی وجہ سے عمل میں بڑی مدد ملتی ہے۔ اور آدمی محض خیال کا ہو کر نہیں رہ جاتا۔ اس کے برعکس ہمارے ارباب قلم نے اپنا سارا زور ایک ایسی دنیا کو پیش کرنے میں صرف کر دیا جس سے ہماری آنکھیں بالکل ناآشنا تھیں۔ اور ہمارے دماغ بھی اسے آسانی سے اپنا نہیں سکتے تھے۔ یہ محض ان کے تصورات کی دُنیا تھی۔ جس پر ہندوستانی مسلمان جذبات کی وارفتگی کے عالم میں فدا تو ہو سکتے تھے۔ لیکن اس دنیا کے یہاں ہندوستان میں متشکل ہونے کا کوئی امکان نہیں تھا، نہ ہے اور نہ کبھی ہو گا۔ نتیجہ یہ نکلا، کہ نہ ہم ہندوستان کی اسلامی تاریخ سے ربط قائم رکھ سکے۔ اور نہ ہم نے باہر کی اسلامی دُنیا کو اصل کے مطابق سمجھا، چنانچہ اس طرح ہم ہوا میں معلق ہو کر رہ گئے۔ ہم نے ہندوستانی مسلمانوں کی ایک فرضی شخصیت بنائی۔ جس کا عملی دنیا میں کہیں نام و نشان نہ تھا، ہم ایک ایسے اسلام کے راگ الاپنے میں لگے رہے۔ جس کی کوئی عملی شکل ہمارے ذہنوں میں موجود نہ تھی۔ دوسرے اسلامی ملکوں میں جو قومی رہنما پیدا ہوئے اور انھوں نے اپنی قوموں کو نئی زندگی بخشی۔ ہم ان کی صلاحیتوں کا بھی صحیح اندازہ نہ لا سکے۔ اور ہم نے انہیں ہمیشہ "گھٹیا قسم" کے انسان سمجھا، کیونکہ ہم نے اپنے ذہنوں میں جو معیار گھڑ لیے تھے وہ اتنے بلند اور ناقابل عمل تھے کہ بیسویں صدی میں کسی انسان کا اُن پر پورا اترنا محال تھا۔ آخر یہ ہوا کہ ہم اسلامی دُنیا کی زندہ اور فعّال تحریکوں سے بھی کٹ گئے۔ اور خود اپنے ملک کے اندر ہمارا کوئی واضح اور متعین نصب العین بھی نہ بن سکا۔

مولانا کی رائے میں ہندوستانی مسلمانوں کے انتشار اور بے عملی کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ ان کا قومی وجود اپنے ماضی سے بالکل منقطع کر دیا گیا ہے۔ ہم خیالی باتوں کے پیچھے پڑ کر عملی دنیا اور اس کے لوازمات سے بے خبر ہو گئے ہیں۔ ضرورت اب اس امر کی ہے کہ ہماری قومی تاریخ کا جہاں سلسلہ ٹوٹا تھا، اسے پھر از سرِ نو جوڑا جائے اور موجودہ زمانے کے تقاضوں کی مناسبت سے قومی فکر کی نئی تشکیل ہو۔

اس میں شک نہیں کہ اورنگ زیب کے بعد سے ہماری قومی تاریخ میں ایک بہت بڑا فصل پیدا ہو گیا۔ ہمارے سیاسی شیرازہ کے بکھرنے سے ہمارا تمدن، ہمارا فلسفہ اور ہمارا قانون بے کار ہو گئے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑیگا۔ کہ ہم شکست کھا گئے۔ اگر ہمارا تمدن، ہمارا فلسفہ اور ہمارا قانون ناقص نہ ہوتے۔ تو ہمارا سیاسی وجود کیوں بگڑتا۔ ظاہر ہے۔ اب تو زمانہ اور بھی بدل چکا ہے، اس لیے ہمارا تمدن، ہمارا فلسفہ اور ہمارا قانون اب بجنسہٖ نہیں چل سکتے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ہمارا فکر بھی ناکارہ ہو گیا ہے۔ اس مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے ایک دفعہ مولانا نے فرمایا۔

"ہندوستان میں مسلمان آئے تو ہندو قوم کی حکومت تھی۔ ہندوؤں کا اپنا قانون تھا۔ اور ان کا اپنا ایک خاص فلسفہ تھا۔ ہندوؤں کی حکومت گئی۔ حکومت کے ساتھ ان کا قانون بھی رخصت ہوا لیکن فلسفہ باقی رہا۔ اس ہندو فلسفہ کا باہر کی انقلابی قوت سے تصادم ہوا۔ یہ انقلابی قوت اسی قسم کے ایک فلسفہ (تصوف) اور ایک بین الاقوامی

تحریک (اسلام) کی حامل تھی۔ اس انقلابی قوت نے ہندوؤں کے فلسفہ کی تصحیح کی۔ اور اس میں ترقی پسند رجحان کا عنصر داخل کیا۔ اسی وجہ سے ہندوستان عزلت سے نکل کر پھر باہر کی دنیا میں بین الاقوامیت حاصل کر سکا۔

"انگریز آئے تو مسلمانوں کی حکومت بھی پاش پاش ہو گئی۔ اس حکومت کا قانون زمانے کا ساتھ نہ دے سکتا تھا۔ وہ فنا ہوا البتہ اُن کا فلسفہ باقی رہا۔ اس فلسفہ میں غلط کاروں کی غلط تعبیرات سے بہت کچھ فساد پیدا ہو چکا ہے لیکن اس کے باوجود اس کی روح اب تک اپنی اصلی حالت میں موجود ہے۔ یہ فلسفہ آج کی ترقی یافتہ طاقتوں سے کلّی طور پر ہم نوا ہو سکتا ہے۔ ضرورت ہے کہ اس کی صحیح تعبیر ہو اور اس کی بنیادوں پر اسلامی ہندوستان کی نئی عمارت اٹھائی جائے۔"

مولانا فرماتے ہیں کہ اس کو تسلیم کرنے میں ہمیں باک نہیں ہونا چاہیئے کہ ہماری سیاست۔ ہمارا تمدن، ہمارا فلسفہ اور ہمارا قانون ایک زبردست قوت سے شکست کھا چکے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ عرصہ دراز تک ہماری قومی شخصیت نے اپنے آپ کو ان علمی اور عملی مظاہر میں جلوہ گر کیا ہے اور یہ چیزیں ہمارے قومی وجود کے لیے ایک حد تک لازمی ہو چکی ہیں۔ اس لیے ان کا کلّی انکار کسی طرح ممکن ہی نہیں۔ یہ علمی و عملی آثار ہماری قومی تاریخ کا ایک حصّہ بن چکے ہیں۔ ہمیں چاہیئے کہ ماضی کی اس وراثت کا پورا پورا جائزہ لیں۔ کھوٹے

کو الگ کر دیں۔ اور جو فکر اپنے لمحے لئے ہیں۔ اور موجودہ زندگی کے تقاضوں کے ساتھ جن کا انطباق کسی صورت ممکن نہیں۔ اور ان کا انکار کر کے ہم زندہ بھی نہیں رہ سکتے۔ اس فکر سے حصہ کو ہم آہنگ کریں۔

مولانا فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں ہمیں شاہ ولی اللہ صاحب سے بہتر کوئی مرشد اور امام نہیں مل سکتا۔ شاہ صاحب نے اسلام کی ایک ہزار برس کی تاریخ اور اس میں پیدا ہونے والی علمی، مذہبی اور فکری تحریکوں کو اس خوبی سے حل کیا ہے کہ ماضیِ اسلام کی کل کائنات ہمارے سامنے واضح شکل میں آجاتی ہے۔ اور ہمیں کھرے کھوٹے کو کھونٹے سے، ابدی اور دائمی کو عارضی اور وقتی سے اور مفید اور کارآمد کو بیکار اور فضول سے الگ کرنے میں دقت نہیں ہوتی۔ پھر شاہ صاحب نے اسلام کے اس دور کی تصویر خاص طور پر نہایت اہتمام اور تفصیل سے پیش کی ہے، جو اسلام کا دورِ اوّل ہے اور اس کی حیثیت ہماری تاریخ میں ایک نمونے اور مثال کی ہے۔ کہ سب اسی کو اپنی مشعلِ ہدایت بناتے چلے آئے ہیں۔ مولانا کے الفاظ میں آج ہم شکست کھا چکے ہیں۔ ہمارے تمام پروگرام ناکام ہو چکے ہیں۔ ہمیں اپنا مستقبل تاریک نظر آتا ہے۔ اور ہم میں سے کسی کے سامنے کوئی واضح راہِ عمل نہیں۔ آج شاہ ولی اللہ کا فکر ہمارے لیے شمعِ ہدایت بن سکتا ہے۔"

مولانا چاہتے ہیں کہ ہندوستانی مسلمان ولی اللّٰہی فکر کو اپنی قومی زندگی کا اساسی فکر بنائیں۔ اس سے ان کی زندگی میں ایک تو ہمیشہ کے لیے اسلام محفوظ ہو جائیگا۔ اور دوسرے ایک ہزار سال کے عرصہ میں مسلمانوں نے علم، حکمت، فلسفہ اور

تصوف میں جو امیٹ نقوش چھوڑے ہیں۔ وہ شاہ ولی اللہ کی حکمت کے ذریعہ ہمارے قومی ذہن کا اثاثہ بن جائیں گے۔ اور ماضی کی "باقیات صالحات" میں سے ایک شمہ بھی ضائع کیے بغیر ہم آج کی دنیا میں دوسروں کے ساتھ چلنے کے قابل ہو جائیں گے۔ بلکہ اگر ہم ہمت کریں، تو دوسروں سے ایک قدم آگے بھی جا سکیں گے۔

ولی اللہی فکر ہماری زندگی کی اساس بنے۔ یہ فکر اسلامی ہے۔ ہندوستانی ہے۔ ہماری قومی تاریخ کا ایک حصہ ہے۔ ہمارے مزاج کے لیے مناسب اور سازگار ہے۔ اس کی مدد سے ہماری جماعتی تنظیم ہو سکتی ہے۔ ہم اپنے اندر ضبط اور ڈسپلن پیدا کر سکتے ہیں۔ مستقبل کی طرف یہ ہے اسلامی ہند کا پہلا قدم۔ اتفاق سے اس ملک میں مسلمانوں کے علاوہ اور قومیں بھی آباد ہیں، جو مسلمان نہیں۔ شاہ ولی اللہ کی حکمت اس معاملے میں بھی ہماری رہنمائی کرتی ہے۔ چنانچہ یہ حکمت ان اصول و قواعد کا تعین کرتی ہے جو مسلمانوں اور غیر مسلموں میں ایک دوسرے کا حق دبائے بغیر صلح و آشتی کا سبب بن سکتے ہیں اور ان کی وجہ سے اس ملک کی ساری مخلوق باہم پیار و محبت سے رہ سکتی ہے۔ یہ ہماری قومی زندگی کا دوسرا قدم ہے۔ اس کے بعد ایک تیسری منزل ہے۔ یہاں ہمیں تمام انسانیت سے سابقہ پڑتا ہے۔ انسانیت کا ایک حصہ پیچھے رہ جانے والا ہوتا ہے۔ اُس سے ہمیں اس وقت بحث نہیں۔ ہمارا مطلب یہاں صرف ترقی پسند انسانیت سے ہے۔ اس ترقی پسند انسانیت نے ریاست معیشت، اجتماع اور تمدن کے جو نظریے بنائے ہیں۔ اور وہ انہیں تجربہ کی کسوٹی پر پرکھ کر ان کی افادیت کو دیکھ چکی ہے۔ ولی اللہی فکر کی مدد سے ہم اُن نظریات اور طریق ہائے کار کو بھی اپنے قومی وجود میں سمو سکتے ہیں۔ قصہ مختصر شاہ ولی اللہ کا فکر

ہمیں ایک سچا مسلمان، ایک اچھا ہندوستانی اور آگے بڑھنے والا انسان بننے میں ہماری مدد کر سکتا ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ ہم اس وقت جس مذہبیت کا شکار ہو رہے ہیں۔ یہ مذہبیت روگی ہو چکی ہے۔ یہ سُنّی کو شیعہ سے لڑاتی ہے۔ اہل حدیث کا دل حنفی سے میلا کرتی ہے۔ احمدی اور غیر احمدی میں نفرت ڈالتی ہے۔ اور ہندوؔں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے کا جانی دشمن بناتی ہے۔ اس مذہبیت کے طفیل انسان انسانؔ کے خون کا پیاسا ہو گیا ہے۔ میں اس روگی مذہبیت کو مٹانا چاہتا ہوں۔ میرا مقصد یہ ہے کہ ہم شاہ ولی اللہ کے بتائے ہوئے اصولوں پر مسلمان بنیں۔ اس سے نہ صرف یہ کہ مسلمانوں کی آپس کی فرقہ پرستی مٹ جائے گی۔ بلکہ ایک مسلمان کے دل میں اتنی وسعت پیدا ہو سکے گی کہ وہ ہندوؤں کے ساتھ سیاسی اور معاشی معاملات میں پورا تعاون کرے۔ ان مذہبوں میں وحدت الوجود کا مشترک دینی فکر ایسا ہی موالات بن سکے گا۔ پھر اس ہندوستانی مسلمان کو میں آج کی دنیا کے بین الاقوامی ترقی پسند انسانی تصور کا حامل دیکھنا چاہتا ہوں۔ اسی سلسلے میں اُسے یورپ کے علوم، سائنس اور طریقہ ہائے تنظیم کو اپنانے کی دعوت دیتا ہوں۔ مولانا کا کہنا یہ ہے کہ ہمارے موجودہ مذہبی طبقے ناکارہ ہو چکے ہیں۔ وہ آسانی سے رجعت پسندی کے آلۂ کار بن جاتے ہیں۔ نیز اب تک مذہب کے نام سے ہمارے یہاں جو تحریکیں چلیں، ان سے خود مسلمانوں کے اندر افتراق اور جھگڑے پیدا ہو گئے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ ہم چاہیں یا نہ چاہیں، اس وقت ہمیں چاروں طرف سے زبردست سیاسی اور اقتصادی تحریکیں گھیرے ہوئے ہیں۔ ہماری زندگی کا کوئی شعبہ ایسا نہیں جو اُن کی

زد سے بچ سکا ہو اور خود ہماری اپنی ضرورتیں بھی اس امر کا تقاضا کرتی ہیں کہ ہم ان تحریکوں سے بے تعلق نہ رہیں۔ چنانچہ ہمیں ان تحریکوں کا خیر مقدم کرنا چاہیئے۔ اور اس معاملہ میں اگر ہمارے نام نہاد مذہبی طبقے بھی آڑے آئیں تو ان کی پرواہ نہ کرنی چاہیئے۔

مولانا کے نزدیک ان قومی اور بین الاقوامی سیاسی اور اقتصادی تحریکوں کو کسی نہ کسی حد تک اپنائے بغیر آج دنیا کا کوئی کام نہیں چل سکتا۔ لیکن وہ فرماتے ہیں کہ میں ان تحریکوں کی بنیاد ایک وسیع تر الٰہی تخیل پر رکھنا چاہتا ہوں۔ جو تمام مذاہب، اجناس، اقوام اور کل کی کل انسانیت کو اپنے دامن میں لے لے۔ اس سے فرق مراتب، فرقِ مذاہب اور فرقِ اقوام کا بے جا تعصب اور غلط ہٹ دھرمی جس نے کل انسانوں کو ایک دوسرے کا دشمن بنا دیا ہے، مٹ جائیں گے۔ اور انسانیت کا قافلہ ترقی کی راہ پر گامزن ہو سکے گا۔ دراصل آیت "لیظہرہ علی الدین کلہ" (یعنی ایک دین جو سب ادیان پر جامع ہو، کا یہی مطلب ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ اس حقیقت تک میں شاہ ولی اللہ کے واسطہ سے پہنچا۔ اس لیئے میں شاہ صاحب کو اپنا امام مانتا ہوں اور اپنی قوم کو دعوت دیتا ہوں کہ وہ ولی اللّٰہی حکمت کو اپنی اساس فکر بنائے۔ میرے نزدیک ہندوستانی مسلمان کی قومی شخصیت اس کے ذریعہ اپنے کمال کو پہنچ سکتی ہے۔

بیشک مولانا کی یہ دعوت اس لحاظ سے صرف ہندوستانی مسلمانوں کے لیے ہے لیکن ولی اللّٰہی حکمت کا ایک عمومی پہلو بھی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ امام ربانی اور عالمگیر ہندوستان کی اسلامی سلطنت کو ایک بین الاقوامی طاقت بنانا چاہتے تھے۔ جس طرح کسی زمانہ میں اشوک نے بدھ سلطنت کو بنایا تھا۔ وہ عہد بیت گیا۔ ظاہر

ہے۔ اب نہ اشوک کا دور لوٹ سکتا ہے۔ اور نہ عالمگیری اسلامی سلطنت واپس آسکتی ہے۔ چنانچہ آئندہ جو بھی یہاں آزاد سلطنت بنے گی۔ وہ کل اقوام ہند پر مشتمل ہوگی۔ اور یہی سلطنت باہر کی بین الاقوامی دنیا میں اس ملک کی نمائندگی کرے گی۔ ادارے ہمیشہ کسی فکر کے مظہر ہوتے ہیں۔ اس ہندوستانی سلطنت کی اساس کوئی ایسا فکر ہونا چاہیئے۔ جو یہاں کی سب قوموں میں مشترکہ ہو۔ اور اس کو بنانے سنوارنے اور پروان چڑھانے میں سب کا حصہ ہو۔ تاکہ ہر گروہ اسی کو اپنا سکے۔ مولانا کا ارشاد ہے کہ ولی اللہی حکمت اس بین ہندوستانی مشترک فکر کی بنیاد بن سکتی ہے۔ اس حکمت نے اپنے پہلے کے ہندو فکر کو کلیۃً "رد" نہیں کیا۔ بلکہ اس کے بنیادی اصولوں کی صداقت کو تسلیم کیا۔ اس کے صالح حصہ کو اپنایا۔ اور اسے ہندوستانی اسلامی فکر کا ایک قابلِ عزت جزو بنایا۔ اگر آج یہ فکر یورپ کے اچھے اثرات کو اخذ کر کے نئے زمانہ کی ضرورتوں کے مطابق اپنے آپ کو ڈھال سکے۔ لیکن اس طرح کہ اپنے وجود کو کالعدم نہ کر دے تو یہ فکر ویدک ہند، اسلامی ہند اور آج کے ہندوستان کا نقطۂ کمال بن سکتا ہے۔ اس کی بنیادوں پر متحدہ ہندوستان کی سر بفلک عمارت اٹھ سکتی ہے۔ اس کے ذریعہ یہاں کے مذاہب، اجناس، اقوام کی آپس کی پھوٹ ختم کی جاسکتی ہے۔ سب عقلا، فلاسفہ، اوتاروں اور انبیاء کی تعلیمات کا اصلاً ایک ہونا اور ان سب کا ایک ہی حظیرۃ القدس سے فیض یاب ہونا ذہن نشین ہوسکتا ہے اور اس سے سچی رواداری اور انسان دوستی پیدا ہوسکتی ہے۔ یہ مجموعی فکر ہوگا جس کے ماتحت ہندو اپنے اصولوں پر زندگی بسر کرسکتے ہیں اور مسلمان اپنے اصولوں پر مسلمان اسلام کے تفصیلی قوانین کو اپنی اجتماعی زندگی کا

ضابطہ بنائیں۔ اور ہندو اپنے دھرم شکے قواعد کو مانیں۔ لیکن یہ مجموعی فکر تمام مذاہب اور نظامہائے اخلاق کی بنیادی اور ناقابلِ تغییر حقیقتوں پر مشتمل ہو۔ اور کوئی انسانی فکر اس کا انکار نہ کر سکے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ اس طرح از اول تا آخر ہندوستان کی تاریخ کا ایک تسلسل قائم ہو سکتا ہے۔ آریاؤں سے لے کر اس وقت تک اس کے فکری ارتقاء کی سب کڑیاں آپس میں جڑ سکتی ہیں۔ ویدک، اسلامی اور موجودہ عہد اس کی شاہراہ زندگی کی درجہ وار منزلیں بن سکتی ہیں۔ مولانا کے نزدیک ہزار ہا سال کے اس سلسلۂ دراز کی ہر کڑی ہندوستانی تاریخ کا ایک اٹوٹ حصہ ہے جس کے نہ ہونے سے ہمارا ملک وہ نہ بن سکتا جو اس وقت یہ ہے۔

وہ رُوح جو کُل کائنات میں جاری و ساری ہے۔ جو کچھ ہمیں نظر آتا ہے، سب اسی رُوح کا جلوہ ہے۔ اور دنیا کی ابتدا سے لے کر اب تک ہر قوم کے بزرگ اسی رُوح کی ترجمانی کرتے آئے ہیں۔ مولانا چاہتے ہیں کہ ان کا ہندوستان اس فکر پر اپنی نئی تعمیر کرے۔ اس طرح اشوک، اکبر اور عالمگیر کے ناتمام کاموں کا اتمام کرنے کی ہمت کرے اور ایک دفعہ ساری دُنیا کو اس بلند ہمہ گیر اور انسانیت افروز فکر سے آشنا کرے۔ یہ ہے مولانا کے نزدیک ہندوستان کے مستقبل کا تصوّر جس میں ہندوستانی مسلمان ایک اہم اور مؤثر خدمت سرانجام دے سکتا ہے۔

"جہانِ تازہ" تو اس کا منتظر ہے کہ کوئی اسے پردۂ تقدیر سے باہر نکالے لیکن ضرورت اس وقت "افکارِ تازہ" کی تھی۔ مولانا کی زندگی کا حاصل انہی "افکارِ تازہ" سے اپنی قوم کو آشنا کرنا ہے۔

خمیمہ

مولانا عبیداللہ سندھی کا ایک تاریخی سیاسی منشور

شائع کردہ از استانبول (ترکی) ۱۹۲۴ء

ابھی حال ہی میں مولانا عبیداللہ سندھی مرحوم کے کابل، روس اور ترکی کے ایک ساتھی اور عقیدت مند ظفر حسن ایبک صاحب کی آپ بیتی دو حصوں میں لاہور سے شائع ہوئی ہے۔ اس میں مولانا عبیداللہ سندھی کی کابل، روس اور ترکی کے دوران قیام کی سرگرمیوں کا مفصل تذکرہ ہے۔

پہلی جنگ عظیم کے دوران جب برطانیہ اور ترکوں کی عثمانی خلافت کے مابین جنگ ہو رہی تھی۔ ظفر حسن صاحب لاہور کے بعض دوسرے مسلمان طالب علموں کے ساتھ ترکوں کی حمایت میں برطانیہ کے خلاف لڑنے کے لیے وطن کو خیرباد کہہ کر افغانستان گئے۔ یہ ۱۹۱۵ء کا واقعہ ہے۔ کابل میں ان کی مولانا سندھی سے ملاقات ہوئی۔ جن سے نہ صرف انہوں نے دینی علوم پڑھے۔ بلکہ سیاسی تربیت بھی حاصل کی۔ وہ گیارہ سال تک مولانا کے معتمد ترین ساتھی رہے۔ ۱۹۲۶ء میں مولانا حجاز تشریف لے گئے۔ اور ظفر حسن صاحب ترکی ہی میں رہ پڑے اور ترکی کی انہوں نے شہریت اختیار کر لی۔ موصوف ترکی فوج میں داخل ہو گئے۔ اور اب کیپٹن آرٹلری کے عہدے سے ریٹائر ہو کر استانبول میں مقیم ہیں۔

ایبک صاحب کی آپ بیتی ہماری قومی تاریخ کے اس اہم دور کی ایک مستند روئداد ہے۔ موصوف نے اس کتاب میں اس زمانے کی بہت سی تاریخی دستاویزیں محفوظ کر دی ہیں۔ یہ سیاسی منشور جو ۱۹۲۴ء میں استانبول (ترکی) سے مولانا عبیداللہ سندھی اور خود مصنف کے دستخطوں سے شائع کیا گیا تھا، اسی کتاب کے حصہ دوم میں درج ہے۔

مولانا مرحوم نے مکہ معظمہ کے قیام کے دوران میں جب کہ انہیں واپس وطن آنے کی اجازت ملنے کی کوئی امید نہ تھی کابل میں سات سال کے عنوان سے ایک مختصر سی تاریخی یادداشت مرتب کی تھی۔ اس میں وہ کابل کے زمانے کے اپنے نوجوان ساتھیوں کے ضمن میں ظفر حسن صاحب کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"جب احمد حسن[1] یا مرزا محمد علی اختر اکی جماعت میں شامل ہو گیا تو ہمارا معتمد اس زمانے میں ظفر حسن رہا۔ افغانی انگریزی محاربہ (مئی ۱۹۱۹ء) میں ظفر حسن سردار سپہ سالار (جنرل محمد نادر خاں جو بعد میں افغانستان کے بادشاہ بنے) کے ساتھ ٹل کے محاذ پر تھا۔ وہاں اس کے کارنامے بہت زیادہ قابلِ تحسین سمجھے گئے اور سلطنتِ افغانیہ اسے برائے نام خدمت کرنے پر مقررہ تنخواہ دیتی رہی جس سے ہمارے کئی ہندوستانی بھائی گزارہ کرتے رہے۔ ظفر حسن کے مددگار اللہ نواز خاں مقرر ہوئے جو گورنمنٹ کالج لاہور میں ظفر حسن کے ہم جماعت تھے۔"

ٹل کے محاذ پر سردار سپہ سالار محمد نادر خاں متعین تھے۔ ان کی جنگی فراست اور تدبیر و حوصلہ سے اس محاذ پر افغانی فوج کو فتح ہوئی۔ اس معرکے میں ظفر حسن صاحب کی ریاضی دانی بڑے کام آئی۔ وہ ہجرت کے وقت گورنمنٹ کالج لاہور میں ریاضی کے بی اے فائنل میں تھے اور امتحان میں صرف ایک ماہ باقی تھا۔ ان کی بتائی ہوئی پیمائش پر جب توپ سے گولہ پھینکا گیا تو وہ قلعے کے گوداموں پر پھٹا، جس سے وہاں آگ لگ گئی اور اس سے مجاہدین کے حوصلے بڑھ گئے۔ بعد میں نادر خاں نے اس کا کھلے دل سے اعتراف کیا اور انہیں دربارِ شاہی میں اعلیٰ حضرت امان اللہ خاں کے سامنے پیش کرتے ہوئے یہ کلمات کہے :-

"اس نوجوان کی عمر کم ہے لیکن اس نے ایسی بہادری دکھائی ہے کہ

---

[1] اصل نام ڈاکٹر خوشی محمد تھا وہ افغانستان ہجرت کرنے سے پہلے میڈیکل کالج لاہور میں طالب علم تھے۔

فوج کے بڑے بڑے اور تجربہ کار افسروں کو مات کر دیا ہے۔"
ٹل شہر پر قبضہ ہو گیا تو ظفر حسن صاحب کو اس کا سول ایڈمنسٹریٹر بنا دیا گیا۔ ان کے الفاظ میں:

"اس طرح میں اس پہلے آزاد ہندوستانی شہر کا پہلا سول ایڈمنسٹریٹر بنا۔ (ٹل ضلع کوہاٹ میں ہے) میں نے شہر میں کرفیو لگا دیا۔ اس کی وجہ سے رات کو شہر میں کوئی واردات نہ ہوئی۔"

اوائل ۱۹۱۹ء میں ہندوستان میں ایک اضطراب برپا تھا۔ ملک بھر میں عوام رولٹ ایکٹ کے خلاف ایجی ٹیشن کر رہے تھے۔ اس میں پنجاب پیش پیش تھا۔ اپریل میں امرتسر میں جلیانوالہ کا خونیں واقعہ ہوا اور پنجاب کے اور شہروں میں بھی زبردست ہنگامے ہوئے جن کی وجہ سے انگریزی حکومت نے مارشل لا لگا دیا۔ ظفر حسن صاحب نے ان واقعات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ افغانستان کو اپنی آزادی حاصل کرنے کے لیے اس سے بہتر اور کوئی موقع نہ مل سکتا تھا۔

چنانچہ امیر امان اللہ خاں نے مئی ۱۹۱۹ء میں انگریزوں سے لڑائی چھیڑ دی۔ ظفر حسن صاحب لکھتے ہیں:

"قبلہ مولانا نے ایک رات کو مشین خانہ کابل کے چھاپے خانے میں جا کر ہندوستانیوں کے نام اردو اور انگریزی میں اعلان چھاپے، جن میں انہیں انگریزوں کے خلاف ہتھیار اٹھانے کی دعوت دی۔ یہ اعلان ہندوستان پہنچائے گئے۔ اور مولانا کے بھتیجے اور مولانا احمد علی کے بھائی ان اعلانات کو حیدرآباد دکن تک پہنچا کر آئے۔"

اس وقت کا افغانستان، جس کے پاس کوئی باقاعدہ فوج تک نہ تھی، برطانیہ جیسی عظیم سلطنت سے کیا لڑتا، بقول ظفر حسن صاحب —— اگر انگریزوں کو یہ ڈر نہ ہوتا کہ افغانستان سے جنگ نے طول پکڑا تو ہندوستان کے اندر بغاوت ہو جائیگی۔

اور یہ کہ افغانستان میں مقیم محب الوطن ہندوستانی حکومتِ افغانستان کو ہر طرح کی کمک پہنچا رہے ہیں تو چند دن بعد ہی افغان فوج کی ہوا اکھڑ جاتی اور امیر امان اللہ خاں کو بہت جھک کر صلح کرنی پڑتی۔

بہر حال اس جنگ کے نتیجے میں افغانستان برطانیہ کی تولیت اور ماتحتی سے آزاد ہو گیا اور اسے دوسرے ملکوں سے براہِ راست سفارتی تعلقات قائم کرنے کا حق ہو گیا۔

حکومتِ برطانیہ نے افغانستان کی خود مختاری کو تسلیم کر لی لیکن اب اس نے کابل میں مقیم محب الوطن ہندوستانیوں کے خلاف سازشوں کا سلسلہ شروع کر دیا اور اس میں بدقسمتی سے انگریز پرست افغان طبقے اس کے آلۂ کار بنے۔ آخر کار صورتِ حال یہ ہو گئی کہ مولانا عبیداللہ سندھی اور ان کے نوجوان ساتھیوں کے لیے کابل میں مزید قیام کرنا مشکل ہو گیا۔

ظفر حسن صاحب ان واقعات کا خلاصہ ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں۔

"ان تمام امور سے یہ بات واضح ہو گئی تھی کہ حکومتِ افغانستان نے اب انگریزوں سے صلح کر کے ہندوستانی قوم پرستوں کا ساتھ دینے سے انکار کر دیا تھا۔ قبلہ مولانا صاحب کے لیے صرف دو راستے رہ گئے تھے

۱۔ افغانستان میں بالکل خاموش بیٹھ جائیں اور باقی زندگی سیاست سے کنارہ کشی کر کے بالکل بے کار گزار دیں۔ یہ راستہ ان کی سیاسی موت کا تھا۔

۲۔ افغانستان چھوڑ کر کسی اور ملک میں رہیں اور وہاں سے انگریزوں کے برخلاف اپنا کام جاری رکھیں۔

آخری فیصلہ کرنے کے لیے قبلہ مولانا نے تقریباً ایک سال غور کیا اور آخر روس کے راستے ترکی پہنچنے کی تجویز طے ہو گئی۔"

مولانا ۱۵ اکتوبر ۱۹۱۵ء کو کابل پہنچے تھے اور اس سے چند ماہ پہلے مارچ ۱۹۱۵ء میں ظفر حسن صاحب اور ان کے لاہور کے کالجوں کے طالب علم ساتھی افغانستان میں داخل ہوئے تھے۔ سات سال بعد ۱۳ اکتوبر ۱۹۲۲ء کو مولانا، ظفر حسن صاحب اور بعض دوسرے ہندوستانی نوجوان روسی علاقے میں داخل ہوئے۔ سوویت یونین میں کوئی ایک سال گزارنے کے بعد مولانا ترکیہ چلے گئے اور بعد میں ظفر حسن صاحب بھی وہاں پہنچ گئے۔

کابل سے ہجرت کر کے مولانا نے کیوں ماسکو جانا طے کیا اور اس کے بعد وہ تاریخی سیاسی منشور جو زیر بحث ہے، استانبول میں کیسے وجود میں آیا اور اس کی اشاعت کی کوشش کی گئی۔ اس کا ضروری مواد خود مولانا عبیداللہ سندھی کی تحریروں سے یہاں دیا جاتا ہے:

اپنی تاریخی یادداشت "کابل میں سات سال" میں جو ۲۵ جمادی الثانی ۱۳۵۲ھ کو مکہ معظمہ میں مولانا نے مرتب فرمائی، وہ لکھتے ہیں:

"ہماری کابل کی زندگی کے آخری ایام میں مولانا محمد علی، مولانا شوکت علی اور مولانا حسین احمد مدنی جیل میں تھے اور ہمارے رفیقوں کو ہم سے علیحدہ کرنے کی تجویزیں ہو رہی تھیں۔ ایسے حالات میں آرام سے بیٹھ کر شاہی مہمانی کا لطف اٹھانا ناممکن تھا۔ سوویت رشیا سے تعلقات کی ابتدا اعلیٰ حضرت امیر امان اللہ خاں کی اجازت اور مصلحت سے ہوئی کاروائی جس میں راجہ مہندر پرتاب نے کافی حصہ لیا۔ انہیں کی تجویز پر ہمارے نوجوان آتے جاتے رہے۔ جب ماسکو میں ہندوستانی اشتراکی جماعت قائم ہوئی اور اس کا مرکز تاشقند قرار دیا گیا تو اس کے لیڈر جو بنگالی نما تھے رائے مقرر ہوئے جو اسے کئی سال تک چلاتے رہے، اس لیے ہمارے دوست جو

ؔ مشہور کمیونسٹ لیڈر ایم این رائے جو بعد میں ہندوستان آگئے تھے۔

گئے۔ اب ہم نومبر ۱۹۲۲ء میں دریائے جیحوں عبور کر کے ترمذ میں سوویت کارسازوں کے مہمان ہوئے۔ اور دنیا کی انٹرنیشنل سیاست کا نیا مشاہدہ شروع کر دیا۔"

کابل ہی کے زمانۂ قیام میں مولانا کے بعض نوجوان ساتھی ہندوستانی کمیونسٹ پارٹی کے باقاعدہ رکن بن گئے تھے اور انہی کے توسط سے کابل میں متعین سوویت سفارتی عہدیداروں سے مولانا کی ملاقاتیں بھی ہوتی رہتی تھیں۔ یہ اعلیٰ حضرت امان اللہ خاں کے برسرِ اقتدار آنے کے بعد کے واقعات ہیں۔

جیسا کہ کتاب میں بارہا ذکر ہو چکا ہے، مولانا سندھی کی سیاسی جدوجہد کا آغاز "تحریکِ اتحادِ اسلام" کے ایک سرگرم حامی کی حیثیت سے ہوا تھا۔ جب وہ کابل پہنچے تو امیر امان اللہ خاں کے والد امیر حبیب اللہ خاں نے انہیں ہندوؤں کے ساتھ مل کر ہندوستانی کام کرنے کا حکم دیا۔" امیر امان اللہ کے عہد میں ۱۹۲۲ء میں مولانا نے کابل میں کانگریس کمیٹی بنائی جس کا الحاق آل انڈیا کانگریس نے اپنے گیا سیشن میں کر لیا تھا۔

کابل سے جب وہ عازمِ ماسکو ہوئے تو ان کی سیاسی زندگی کا تیسرا دور شروع ہوتا ہے۔

۱۹۳۸ء کے شروع میں جب مولانا کو واپس ہندوستان آنے کی اجازت ملی تو مکہ معظمہ ہی سے انہوں نے ہندوستان کے بعض اخبارات کو ایک بیان بھیجا تھا جس میں لاہور کے اخبارات میں ان کے بارے میں جو غلط باتیں چھپی تھیں، ان کی تصحیح کی گئی تھی۔

اپنے اسی اخباری بیان میں وہ "سیاحتِ روس" کے زیرِ عنوان لکھتے ہیں:
"۱۹۲۳ء میں ترکی جانا ہوا۔ سات مہینے ماسکو میں رہا۔ سوشلزم کا مطالعہ اپنے نوجوان رفیقوں کی مدد سے کرتا رہا۔ چونکہ نیشنل کانگریس سے تعلق سرکاری طور پر

ثابت ہو چکا تھا، اس لیے سوویت روس نے اپنا معزز مہمان بنایا اور مطالعہ کے لیے ہر قسم کی سہولتیں بہم پہنچائیں۔ میرے اسی مطالعہ کا نتیجہ ہے کہ میں اپنی مذہبی تحریک کو جو امام ولی اللہ کے فلسفہ کی ایک شاخ ہے، اس زمانے کے لادینی حملے سے محفوظ کرنے کی تدابیر سوچنے میں کامیاب ہوا۔"

مولانا کی ان تدابیر کی ایک جھلک آپ کو ان کے اس تاریخی سیاسی منشور میں ملے گی جس کا خلاصہ ظفر حسن صاحب کی آپ بیتی ہی سے ہم یہاں نقل کرتے ہیں۔

محمد سرور　　　　　　　　　　　　　　　　مئی ۱۹۷۶ء

قبلہ مولانا صاحب نے بحث و مباحثہ کے بعد ترمیم کر کے ہندوستان کی آزادی اور آزاد ہندوستان کی حکومت کے لیے جو پروگرام مرتب کیا تھا۔ اس کے اہم مواد کا خلاصہ ذیل میں درج کرتا ہوں:-

یہ پروگرام ذیل کے مقاصد حاصل کرنے کے لیے تیار کیا گیا تھا:-

۱۔ ہندوستان کے لیے کامل آزادی حاصل کرنا اور آزاد ہندوستان میں ایک وفاقی (Federal System) نظام حکومت قائم کرنا۔

۲۔ ہندوستان میں مسلمانوں اور دوسری اقلیتوں اور اسلام کو محفوظ کرنا۔

۳۔ ہندوستان میں محنت کش طبقہ کی: یعنی کسان، مزدور اور دماغی کام کرنے والوں کی اکثریت رکھنے والی حکومت قائم کرنا۔ زمینداری اور سرمایہ داری کو ملک سے ختم کر دینا۔ تاکہ کمیونزم کے سبز باغ دیکھ کر دھوکا نہ کھائیں۔

۴۔ امپیریلزم کا توڑ کرنے کے لیے ایشیاٹک فیڈریشن Asiatic Federation بنانا۔

سروراجیہ پارٹی

ان مقاصد کو ہاتھ میں لانے کی کوشش کرنے والی پارٹی کا نام قبلہ مولانا صاحب نے سرو راجیہ پارٹی رکھا تھا۔ "سرو" کے معنی ہندی میں "سب" کے ہیں، اس لیے اس پارٹی کے نام کے معنی (سب کا راج) قائم کرنے والی پارٹی ہے جو سب لوگوں کی رنگ، مذہب، مال و دولت کے فرق کے بغیر حکومت قائم کرے گی۔

اس سے کمیونسٹوں کے پروگرام کی شروع ہی سے توڑ ہو جاتی ہے۔ کیونکہ کمیونسٹ صرف Proletariates. مزدوروں کی حکومت قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں زمینداروں، سوداگروں اور کارخانہ داروں کو نمائندگی کا حق نہیں ہوتا۔

سروراجیہ پارٹی کے ممبروں کے لیے قبلہ مولانا صاحب نے یہ شرط لگائی تھی کہ وہ اپنے طرز زندگی کو ملک کے کسانوں کے درجۂ زندگی سے بلند نہ کریں گے یعنی اتنی ہی آمدنی پر گزارہ کریں گے جتنی کہ اوسط درجے کے کسان کی ہوتی ہے اور اس سے زیادہ جو ان کی آمدنی یا جائداد ہو گی۔ اس کو پارٹی کو دے دیں گے۔

نظام توافق

پارٹی ہندوستان کو ایک ملک فرض نہ کرے گی اور نہ ہندوستان میں واحد قومیت کو پیدا کرنے کی کوشش کو اساس آزادی ماننے گی۔ بلکہ ملک میں نظام توافق (فیڈرل سسٹم) پر حکومت قائم کرنے گی۔ جس کے لیے مندرجہ ذیل طریقہ اختیار کیا جائیگا۔

جغرافیائی حیثیت سے ہندوستان شمال مغربی، مشرقی اور جنوبی تین قدرتی حصوں سے متشکل ہونے کی وجہ سے ان حصوں کو ایسے صوبوں میں تقسیم کیا جائیگا۔ جہاں ایک ہی زبان بولی جاتی ہو۔ اور جہاں ایک ہی قسم کے رسم و رواج اور ایک

ہی تمدن رکھنے والے لوگ آباد ہوں۔ ان صوبوں کو بعد میں ایک جمہوری ملک قرار دیا جائے گا۔ جس کی جمہوری حکومت کو معاملات خارجہ، معاملات جنگ اور خارجی تجارت کے سوا اپنے تمام امور پر اختیار حاصل ہوگا۔ مثلاً اس طرح شمال مغربی ہندوستان (مشرقی پنجاب، مغربی پنجاب، صوبہ سرحد، کشمیر، سندھ، بلوچستان) اور گجرات (جیسے جمہوری ملکوں میں تقسیم ہو جائے گا۔ مشرقی اور جنوبی ہندوستان بھی اسی طرح کے جمہوری ملکوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

یہ جمہوری ملک مرکزی وفاقی (فیڈرل) حکومت ہند میں شامل ہونے سے پہلے اگر چاہیں تو اپنے تمدن اور رسم و رواج کی وحدت کی بنا پر باہم مل کر خود ایک وفاقی نظام میں منسلک ہو سکتے ہیں۔ مثلاً مغربی پنجاب، صوبہ سرحد، کشمیر، سندھ، بلوچستان آپس میں مل کر اور ایک وفاقی نظام بنا کر مرکزی حکومت ہند میں شامل ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح مشرقی اور جنوبی ہند کی جمہوری حکومتیں اگر چاہیں تو باہم مل کر مرکزی حکومت میں داخل ہو سکتی ہیں۔

ان جمہوریتوں میں ہر عاقل بالغ مرد اور عورت کو حق انتخاب دیا جائے گا لیکن ہر اجتماعی طبقہ Social class یعنی کسان، مزدور، دماغی کام کرنے والے لوگ، تاجر اور کارخانہ دار مجلس قانون سازی میں اپنی آبادی کے تناسب سے اور اپنے ہی طبقے سے نمائندے چنے گا۔ اس طرح ان جمہوریتوں کی پارلیمنٹ میں کسان، مزدور اور دماغی کام کرنے والے لوگوں کی اکثریت ہو گی۔ اور یہ مجلس محنت کش عوام کے مفاد کی حفاظت کر سکے گی۔

اقتصادی اور سماجی بنیادی اصول

فوائد عامہ۔ تمام ذرائع قومی ملکیت میں دے دیئے جائیں گے۔

انفرادی اور ذاتی ملکیت (منقولہ اور غیر منقولہ) محدود کر دی جائے گی یعنی

معین حد سے زیادہ جائداد اور مال قومی ملکیت ہوگا۔

مالداروں پر متزائد ٹیکس لگایا جائے گا جس کی آخری حد (۵۰) فیصدی ہوگی۔

ملک کی زمینیں قومی ملکیت قرار دی جائیں گی۔ اور نظام زمینداری منسوخ کر دیا جائیگا۔

ان جمہوریتوں میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہوگی، پارٹی فاروق اعظم کے فیصلے کے مطابق زمینداروں کو زمین کی ملکیت چھوڑنے پر اور امام ابوحنیفہ کے فیصلے کے مطابق مزارعت چھوڑنے پر مجبور کرے گی۔

ہر کاشت کار خاندان کو اس قدر زمین ضرور دی جائے گی جس قدر کہ وہ خود کاشت کر سکے۔

سودی لین دین بالکل ختم کر دیا جائے گا۔ اور محنت کش طبقہ کے پرانے قرضے بے باق کر دیئے جائیں گے۔

قومی ملکیت میں لیئے ہوئے کارخانوں کو مزدوروں کی انجمنوں کے ذریعہ چلایا جائے گا۔ اور مزدوروں کو نفع میں سے حصہ دیا جائے گا۔

محنت کش طبقہ کو مفت طبی امداد دی جائے گی۔ اور اس کے لیے ستھرے گھر مہیا کیئے جائیں گے۔

ابتدائی اور مڈل سکولوں کی تعلیم مجبوری (یعنی جبری) اور مفت ہوگی۔

داخلی تجارت کواپریٹو CO-OPERATIVE سوسائٹیوں کے ہاتھ میں ہوگی۔ لیکن سوداگر ان کواپریٹو سوسائٹیوں میں داخل ہو کر ان کے ممبر بن سکیں گے۔

خارجی تجارت مرکزی حکومت کے ہاتھ میں ہوگی۔

ہر ایک جمہوریت اپنی اکثریت کے مذہب کو اپنا سٹیٹ مذہب قرار

دے سکتی ہے۔ بشرطیکہ وہ مذہب پارٹی کے مندرجہ بالا اقتصادی اور اجتماعی اصولوں کا مخالف نہ ہو۔

مرکزی حکومت وفاقی جمہوریت

مرکزی حکومت ہند کا مذہب سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔ اور نہ اس کو ان مذاہب میں دخل دینے کا حق ہوگا۔ جو پارٹی کے مندرجہ بالا اقتصادی اور اجتماعی اصولوں کو مانتے ہیں۔ (یعنی مرکزی حکومت ایک لادینی حکومت ہوگی)۔

مرکزی حکومت خارجی اور جنگی معاملات اور خارجی تجارت اپنے ہاتھ میں رکھے گی۔

مختلف جمہوریتیں مرکزی حکومت میں اپنے تناسب آبادی، اقتصادی، تمدنی اور فوجی اہمیت کی بنا پر حق نمائندگی حاصل کریں گی۔

امپیریلزم کو توڑنے اور ایشیا میں مندرجہ بالا اصولوں پر آزاد حکومتیں قائم کرنے کے لیے ایشیاٹک فیڈریشن بنائی جائے گی۔ جس میں روس کو بھی شامل کیا جائے گا۔

روس کو ایشیاٹک فیڈریشن میں شامل کرنے میں یہ مقصد مدنظر تھا کہ اس سے انگریزی امپیریلزم کے خلاف مدد لی جائے۔ اور اس کو آزادی کے بعد ہندوستان کے معاملات میں محنت کشوں کی حمایت کے بہانے سے دخل اندازی کرنے کا موقع نہ دیا جائے۔

مندرجہ بالا خلاصے سے قارئین کو معلوم ہو سکتا ہے کہ اس پروگرام کے ذریعہ مذہبی سوال کو درمیان لائے بغیر ہندوستان میں رہنے والی اقلیتوں کی ہستی کو محفوظ کرنا اور ہندوستان کے ان علاقوں کو جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے ایک جگہ جمع کرنا اور ان علاقوں میں اسلام کو سرکاری مذہب بنانا اور مسلمانوں کا ہندوستان

کے اندر رہ کر اپنی ہستی اور اپنی تہذیب کو محفوظ رکھنا ممکن تھا۔

۱۹۲۴ء میں جب پروگرام مرتب کیا گیا تھا۔ ہندوستان کی فضا اور ہندو مسلم تعلقات اتنے خراب نہ تھے جیسے کہ ۱۹۳۰ء میں اور بعد میں نئی اصلاحات ملنے پر ۱۹۳۷ء میں ہو گئے تھے۔ جس کی وجہ سے مسلمانوں کو ہندوؤں سے بالکل جدا ہونے کی ضرورت محسوس ہوئی تھی لیکن اس کے باوجود قبلہ مولانا صاحب نے دُور اندیشی سے ۱۹۲۴ء ہی میں ہندوستان کے لیے ایک ایسا وفاقی نیفڈرل نظام FEDERAL SYSTEM تجویز کیا تھا جس میں مسلمانوں کی اکثریت رکھنے والی جمہوریتوں کو باہم مل کر اور ایک وفاقی نظام میں منسلک ہو کر ہندوستان کی مرکزی حکومت میں شامل ہونے کا موقع ملتا اور اس طرح وہ اپنی ہستی اور اپنی تہذیب قائم رکھ سکتیں۔ نیز ان کو مرکزی حکومت میں ان کی سیاسی اور فوجی اہمیت اور تناسب آبادی کے مطابق نمائندگی کا حق دینا تجویز کیا گیا تھا۔

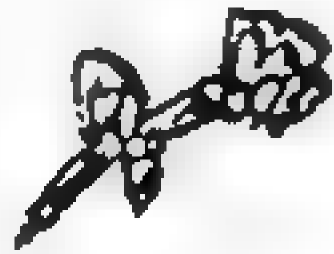
ہمارے پاس اس پروگرام کو خفیہ طور پر ہندوستان بھیجنے کے لیے روپیہ نہ ہونے کی وجہ سے ہم نے مجبوراً اس کو ڈاک کے ذریعہ آہستہ آہستہ مختلف ہندوستانی لیڈروں کے نام بھیجنا شروع کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کاپیاں ساری کی ساری یا ان میں سے کچھ انگریزی بحری سنسر Censor کے ہاتھ پڑیں۔ چنانچہ اس پروگرام کی ہندوستان میں ضبطی ہو گئی۔ اور اس کا داخلہ ہندوستان میں بند کر دیا گیا۔

اس پروگرام کی ہندوستان میں ضبطی کے بعد میں نے قبلہ مولانا صاحب کے حکم سے اس میں کچھ تھوڑی سی تبدیلیاں کر کے اس کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔ تاکہ جب اس کو چھپوا کر ہندوستان بھیجیں تو وہ اس امتناعی حکم کے ماتحت ممنوع قرار نہ دیا جاسکے۔

یہاں پروگرام کے اردو ایڈیشن کا سرورق اور آخری صفحہ نقل کیا جاتا ہے

چھپا دستِ ہمت میں زورِ قضا ہے

کھول کر آنکھیں مری آئینہ گفتار میں
آنی والی دور کی دھندلی سی اک تصویر دیکھ



نیشنل کانگریس میں تحریک آزادی ہند کا دوسرا دور

یعنی

کانگریس کمیٹی کابل کا سوراجی نظام

اور

مہابھارت سوراجیہ پارٹی کا پروگرام

۱۳۴۳ھ
۱۹۲۴ء

استانبول
محمود بک مطبعہ بسی
ہو کی بی خوف رہیں راہ رواں دہلی

سرورق کا آخری صفحہ

پرونا ایک ہی تسبیح میں ان بکھرے دانوں کو
جو مشکل ہے تو اس مشکل کو آساں کر کے چھوڑوں گا

ہندوستانی منزل	عبیداللہ	ظفر حسن
آق سرائے استانبول	پریذیڈنٹ کانگرس	سیکرٹری کانگرس
	سرور اجیہ کمیٹی کابل	سرور اجیہ کمیٹی کانگرس

۲ میزان ۱۳۴۳، ۱۵ ستمبر ۱۹۲۴ء

مولانا عبیداللہ سندھی مرحوم نے بحیثیت "پریذیڈنٹ کانگریس کمیٹی کابل و ناظم نظارۃ المعارف دہلی" خود اپنے قلم سے "مہا بھارت سرور اجیہ پارٹی — ہندوستان کلاں کی جمہوری جماعتوں کی مجلس کا نظامِ عمل" کا پروگرام کا تعارف رقم فرمایا تھا۔ یہاں اس کے بعض اقتباسات درج کیے جاتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"ہندو مسلم اختلاف کو رفع کرنے کی بارہا کوششیں کی گئیں، مگر ان میں سے کوئی بھی بارآور نہ ہوسکی۔ کیونکہ مسئلے کی اصلیت و اہمیت پر غور نہیں کیا جاتا۔ اگر تعمق سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ نہ صرف ان دو فرقوں میں باہمی اختلاف ہے بلکہ ہر ایک فرقے کے اندر قومی اور معاشرتی تقسیمات موجود ہیں۔ مسلمانوں میں قومی سوال موجود ہے۔ اگر پنجابی و سندھی، ہندوستانی اور پٹھان، کشمیری اور بلوچی کا قومی سوال موجود ہے تو ہندوؤں میں بنگالی، بہاری، مدراسی و مرہٹی، گجراتی و مارواڑی کا مسئلہ

پایا جاتا ہے۔ ان قومی اختلافات کو مذہبی یگانگت بھی نہیں مٹا سکتی۔

"اس کے بعد ہر ایک قوم میں طبقاتی پیچیدگی موجود ہے۔ مالدار و محنت کش، زمیندار و کسان، سرمایہ دار و مزدور کی باہمی کش مکش ہر ایک ہندوستانی قوم کو دو طبقاتی اور متعارض صفوں میں بآسانی تقسیم کر سکتی ہے۔ اس لیے صرف مذہبی بنا پر تمام ہندوستانی مسائل اور خصوصاً ہندو مسلم اختلافات کو حل کرنا کوئی راہِ نجات پیدا نہیں کر سکتا۔ لہٰذا ہم اپنے پروگرام میں مذہب کو ان مسائل کو حل کرنے کی اساس نہیں قرار دیتے بلکہ قومی اور طبقاتی تفریق اور اقتصادی و سیاسی اصول پر ان مشکلات کا حل پیش کرتے ہیں جس کے ذیل میں مذہبی اختلافات بھی معقولیت سے رفع ہو سکتے ہیں ہم ہندوستان کو ایسے ممالک میں تقسیم کرتے ہیں جہاں ایک قوم آباد ہو جس کی زبان اور معاشرت میں یکسانی پائی جاتی ہو اس تقسیم کے بعد ہر ایک مذہب کے لیے کسی نہ کسی ملک میں اکثریت حاصل ہونے کی گنجائش ہے۔ اس لیے مذہبی تنازعات کا قطعی طور پر سدِّباب ہو سکتا ہے۔ ان ممالک کی جمہوریتوں میں انتخاب کے لیے حقِ نمائندگی مذہبی تفریق کی بجائے طبقاتی اختلافات کی بنا پر دیا جائے گا۔ اس لیے چھوٹے مذہبی فرقوں کی بھی حق تلفی نہیں ہو گی۔"

مروجہ نظام سرمایہ داری کو ہم رد کرتے ہیں لیکن اس کے بجائے کوئی ایسا نظام قبول نہیں کرتے جس میں مذہب کے لیے بالکل گنجائش نہ ہو اور وہ چھوٹی انفرادی ملکیت کی اجازت نہ دیتا ہو۔ کیونکہ ہمارے ملک کی ۷۰ فیصدی آبادی پرانے طریقِ کاشت کاری سے اوقات بسر کر رہی ہے۔ عوام میں مذہبی رسوم ان کی معاشرت کا جزو بن چکی ہیں۔ اگر ان امور کا خیال نہ رکھ کے کوئی پروگرام بنایا جائے تو تحریکِ آزادی بہت دور پیچھے پڑ جائے گی۔"

"ہندوستان جیسے ملک کا دنیا سے علیحدہ رہنا ممکن نہیں اور نہ وہ دنیا سے کبھی علیحدہ رہ سکتا ہے۔ ہماری پارٹی ہندوستان کے تعلقاتِ خارجیہ بتدریج پیدا کرنے کے لیے سب سے بہتر طریقہ ایشیاٹک فیڈریشن تحریک کو سمجھتی ہے اس لیے ہم نے اسے اپنے پروگرام کا دستورِ اساسی قرار دیا ہے۔ ہماری کمیٹی کا خیال ہے کہ ایشیاٹک فیڈریشن کبھی کامیاب نہیں ہو سکتا جب تک ایشیا روس کو اپنے اندر جذب نہیں کر لیتا۔ نہ روسی ایک ایشیائی ڈانقلابیہ ہم

۱۔ علامہ اقبال۔ جاوید نامہ طبع اول ۱۹۳۲ء میں پیغامِ افغانی با ملتِ روسیہ کے تحت فرماتے ہیں:

آنکہ باشد ہم بشیر و ہم نذیر | طلب می خواہد ایں دنیائے پیر
بازمی آئی بسوئے اقوامِ شرق | بستہ ایام تو با ایامِ شرق

(یہ بوڑھی دنیا ایک ایسی قوم چاہتی ہے۔ جو خوش خبری دینے والی بھی ہو اور ڈرانے والی بھی۔ تم پھر مشرقی قوموں کی طرف لوٹو تمہاری تاریخ مشرق کی تاریخ سے وابستہ ہے)۔

ایشیائی قوم ہے۔ اس وقت نصف ایشیا اس کے زیر اقتدار ہے۔ روس پرانے امپیریلسٹ خیالات چھوڑ کر ایک ایسے اصول کے لیے لڑ رہا ہے جس کی علم برداری ایشیا کو کرنی چاہیے تھی۔ ممکن ہے روسی انقلاب کے زمانے میں مذہب کے خلاف جو کشت و خون ہوا گیا ہے اس سے متاثر ہو کر ہمارے دوست ایشیاٹک فیڈریشن میں روس کا نام سن کر گھبرا جائیں۔ اس لیے ہمیں اپنا خیال ذرا وضاحت سے لکھنا چاہیے۔

"انقلاب روس کے دو پہلو ہیں۔ ایک تو یہ موجودہ تقسیم دولت اور رواج ملکیت کو بدلا جائے اور اس کے عوض ایک نیا نظام ایسا قائم کیا جائے جس میں انفرادی ملکیت کے بدلے اجتماعی ملکیت کا قانون جاری ہو اور زمین کی پیداوار اور صنعتی مال کو بیچنے کے لیے نہیں بلکہ حسب ضرورت استعمال کے لیے پیدا کیا جائے۔ انقلاب کا یہ پہلو دنیا پر اثر ڈال رہا ہے۔ اگر کمیونسٹ انٹرنیشنل اپنے انتہائی نقطہ نظر میں جلدی کامیاب نہ بھی ہو۔ پھر بھی وہ دنیا میں سیاسی اور اقتصادی طاقت محنت کش طبقے کو دلا کر رہے گا۔ انقلاب کے اس پہلو سے صرف نظر کرنا سیاسی کوتاہ بینی کی دلیل ہے۔

"اس انقلاب کا دوسرا پہلو مذہب سے علیحدگی ہے جو روس میں تشدد کا انتہائی درجہ اختیار کر چکی تھی کیونکہ راہنمایان مذہب نے پرانے نظام امپیریلزم و سرمایہ داری کی حمایت میں مذہب کو آلۂ کار بنایا تھا، لیکن حالات کے سکون پذیر ہوتے پر مذہب کی مخالفت دھیمی پڑ گئی ۔۔۔ اگر ہندوستانی مذاہب کے رہنما سوراجیہ جمہوریہ کے سیاسی و اقتصادی پروگرام کو اپنے ہاتھ میں لے کر اسے کامیاب بنانے پر کمر ہمت باندھ لیں تو نہ تو ان کے مذہب کو کوئی خطرہ ہے اور نہ اس کے خلاف تشدد کا اندیشہ۔"

"ہندوستان نے انقلاب عظیم فرانس سے چشم پوشی کر کے اپنی عظمت کو خاک میں ملا دیا۔ اب اس عالمگیر اہمیت رکھنے والے واقعہ سے اغماض کر کے ہم نہیں چاہتے کہ وہ اپنی موت کے فتوے پر دستخط کر دے۔ ہمالیہ ، تربہ قرم اور ہندوکش کے مقام اتصال سے چند قدم آگے روس ہم سے ملتا ہے۔ ہماری قطعی رائے ہے کہ اس غلامی کے ۶ سال میں جو کچھ ہم نے حاصل کیا ہے۔ اگر وہ سارے کا سارا دے دیں اور ننگے بھوکے رہ کر شمالی مغربی دروں سے قطب شمالی تک بسنے والی قوموں کی دوستی خرید لیں تو ہم خسارے میں نہیں رہیں گے۔ ؎

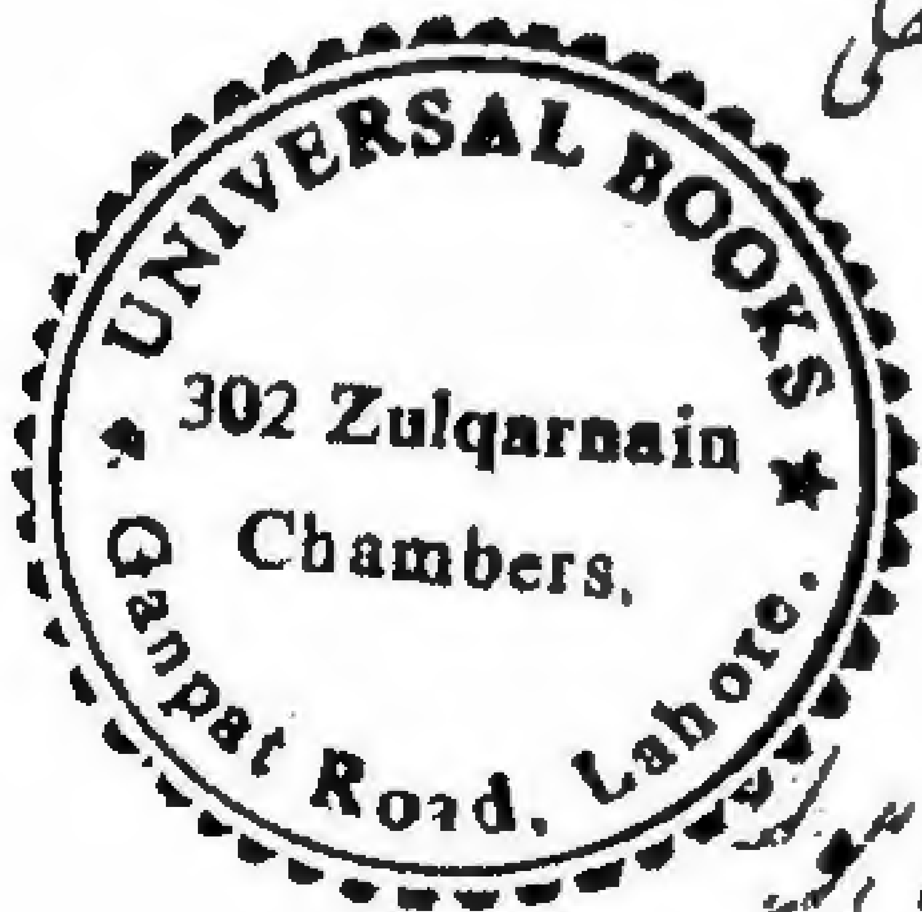
نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستان والو
تمہاری داستاں تک بھی نہ ہو گی داستانوں میں"

مولانا عبیداللہ سندھی

حالاتِ زندگی، تعلیمات اور سیاسی افکار

محمد سرور

سابق استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ دھلی



سندھ ساگر اکادمی، لاہور